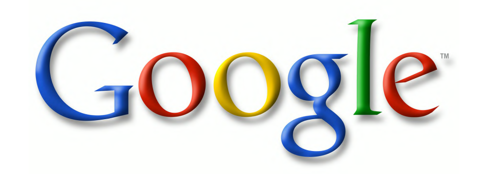


This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at http://books.google.com/



Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

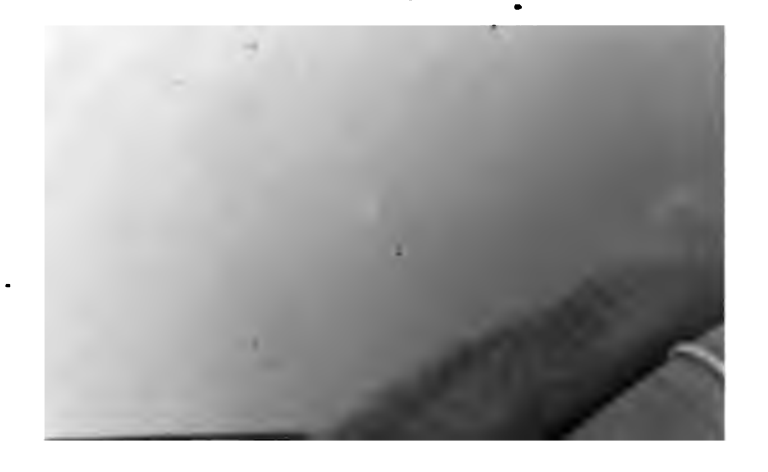
+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.
+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.
+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.
+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.




600070275R





Gesammelte

Studien und Aufsätze

gemeinverständlichen Inhalts.

Von

Eduard von Hartmann.

Berlin.
Carl Duncker's Verlag.
(C. Heymons.)
1876.

265. i. 381.

Vorwort.

Die vorliegende Sammlung enthält eine Anzahl bisher in verschiedenen Brochuren und Zeitschriften zerstreuter Essays und Studien, welche zwar in nächster Beziehung zur „Philosophie des Unbewussten" stehen, aber die Bekanntschaft mit derselben keineswegs voraussetzen. Vielmehr betrachte ich gerade das nachstehende Buch wegen der Mannichfaltigkeit seines Inhalts, wegen seiner theilweise engen Beziehung zu lebhaft ventilirten Zeitfragen und wegen seiner durchweg gemeinverständlichen, grösstentheils sogar populären Haltung als die geeignetste erste Einführung in meine Philosophie, und hoffe ich, dass auch solche Leser, welche vor der unmittelbaren Beschäftigung mit einem specifisch philosophischen Werke, wie der Phil. d. Unb., bisher Scheu gehegt, hier Gelegenheit finden werden, sich gleichsam auf bequemeren Umwegen mit der Denkweise des Autors vertraut zu machen und von den verschiedensten Seiten her für das Verständniss des Gedankensystems der Phil. d. Unb. vorzubereiten. Diejenigen Leser dagegen, welche mit meinem Hauptwerk bereits bekannt sind, finden hier, ebenso wie in meinen übrigen Schriften, eine Ergänzung zu der in jenem gegebenen Darstellung meines philosophischen Standpunkts, welche theils in einer geschichtlichen Anknüpfung, theils in einer näheren

Ausführung einzelner Punkte, theils in einer Bestätigung meiner Grundprincipien nach den verschiedensten Richtungen besteht.

Den nächsten äusseren Anlass zur Herausgabe dieses Bandes gab das buchhändlerische Bedürfniss nach neuen Auflagen der „Gesammelten philosophischen Abhandlungen zur Philosophie des Unbewussten", der Schrift über „Schelling's positive Philosophie als Einheit von Hegel und Schopenhauer" und der „Aphorismen über das Drama". Erstere beiden geben unter Anderm das Material zur genaueren Beurtheilung meiner Stellung in der Geschichte der Philosophie und die historische Begründung für die Nothwendigkeit des von mir vertretenen Standpunkts; ich habe die betreffenden Abhandlungen mit einigen dazu gehörigen jetzt unter dem Gesammttitel „Das philosophische Dreigestirn des 19ten Jahrhunderts" als besondere Abtheilung zusammengefasst und gebe darin eine gemeinverständliche Uebersicht der vier wichtigsten Entwickelungsstufen der Metaphysik unseres Jahrhunderts. Die „Aphorismen über das Drama" hatten zunächst die Aufgabe, das paradoxe Problem der Lust am Tragischen zu lösen, und durch diese Lösung von ästhetischer Seite her eine neue Stütze für die Wahrheit des Pessimismus zu liefern. Die ersten beiden einleitenden Abschnitte gaben aber ausserdem Fingerzeige zur Technik des Drama's, welche durch Hinzufügung zweier neuer Abschnitte vervollständigt worden sind, so dass nunmehr eine Theilung des Ganzen in zwei selbstständige Studien (B. I u. II) gerechtfertigt erschien. Hieran schlossen sich sachgemäss einige andere „ästhetische Studien" an, von welchen eine (B. IV.) auch als besondere Brochure in Joh. Friedr. Hartknoch's Verlag in Leipzig erschienen ist, und in dieser Gestalt zahlreiche warme Zustimmung und ebenso heftige Angriffe (unter anderen eine besondere Gegenschrift von Prölss) hervorgerufen hat.

Alle hier vereinigten Aufsätze sind zuerst in Journalen*) erschienen; es liegen mithin diejenigen, welche ausserdem als besondere Brochuren oder in den Ges. phil. Abhandlungen veröffentlicht worden sind, dem Publikum zum dritten Male gedruckt vor. Aber die journalistische Thätigkeit eines Schriftstellers entgeht zu leicht der Aufmerksamkeit selbst derjenigen Leser, welche dieselbe theilnehmend oder zu polemischen Zwecken zu verfolgen wünschen, und deshalb verspreche ich mir erst für diese zusammenfassende Sammlung denjenigen Grad von Beachtung, welchen ich mit Rücksicht auf das bessere Verständniss der Phil. d. Unb. dringend wünschen muss. Ich betrachte diesen Band als eine unmittelbare Ergänzung zu der 7ten Auflage der Philosophie des Unbewussten, da ein einziges Buch unmöglich den erforderlichen Raum gewähren kann, um ein neues philosophisches System so darzulegen und zu begründen, dass nach allen Seiten hin klares Licht über den Standpunkt und die Tendenzen des Verfassers verbreitet und auch nur gröberen Missverständnissen sicher vorgebeugt wird. Ein grösserer Theil der hier vereinigten Aufsätze steht zu den entsprechenden Capiteln der Phil. d. Unb. in einem ähnlichen Verhältniss, wie der zweite Band von Schopenhauer's Hauptwerk zum ersten.

In diese Sammlung sind keineswegs alle von mir verfassten Journalartikel aufgenommen. Solche, die nach Form und Inhalt bloss den Charakter von Recensionen oder Besprechungen, oder aber denjenigen apologetischer Polemik tragen, sind im Allgemeinen ausgeschlossen geblieben, dagegen einige aufgenommen, bei welchen die Anknüpfung an

*) Philos. Monatshefte, Im neuen Reich, Blätter für literarische Unterhaltung. Unsere Zeit, Gegenwart, Cotta's deutsche Vierteljahrsschrift, Oesterreichische Wochenschrift für Wissenschaft und Kunst, Deutsche Dichterhalle, Deutsche Rundschau, Walhalla, Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik. Wiener Abendpost.

ein neu erschienenes Werk nur den äusseren Anlass zu Darlegungen von sachlicher Bedeutung bot. Desgleichen sind alle Artikel von rein politischem oder vorübergehendem Tagesinteresse ausgeschieden worden. Die Grenze war nicht immer ganz leicht zu ziehen, und es hat einiges aus besonderen Gründen Platz gefunden, welches, wie z. B. A. IV und V, in dieser Umgebung gewissermaassen der Entschuldigung bedarf. Dieselbe mag darin gefunden werden, dass ein Hauptorgan des Protestantenvereins, das „deutsche Protestanten-Blatt", in No. 47 v. J. 1874 in einer Recension über meine Schrift „Die Selbstzersetzung des Christenthums und die Religion der Zukunft" die Behauptung aufstellte, dass ich in dem Culturkampfe Deutschlands gegen Rom „auf die Seite des Feindes getreten sei", und dass ich mich dem gegenüber veranlasst fühlte, meine patriotische und antirömische Gesinnung durch den Wiederabdruck zweier Artikel zu belegen und zu erhärten, die zu einer Zeit, wo erst Wenige den Ernst des heraufziehenden Ungewitters ahnten, den jauchzenden Kampfruf zur definitiven Vernichtung der Geistesknechtschaft erhoben. Weiterhin glaube ich eine Erklärung wegen der die Sammlung eröffnenden autobiographischen Skizze schuldig zu sein. Die Redaction der „Gegenwart" forderte Anfang 1874 eine Anzahl bekannter Schriftsteller zur Einsendung von Selbstbiographien auf, welche seitdem der Reihe nach in dem genannten Blatte veröffentlicht wurden. In dieser Serie erschien im Januar 1875 auch die meinige, von folgender, statt Vorworts dienender Fussnote begleitet:

„Als die Red. d. Bl. mich zur Einsendung einer Autobiographie aufforderte, glaubte ich vorläufig auf eine solche Darstellung meines Lebens deshalb verzichten zu sollen, weil dasselbe noch zu sehr seines Abschlusses entbehrt. Wenn ich nunmehr der wiederholten freundlichen Aufforderung entspreche, so muss ich es mir doch versagen, auf die Periode nach meinem Eintritt in die Oeffentlichkeit näher einzugehen, weil die Kämpfe, inner-

halb deren ich stehe, wohl von anderer Seite mit grösserer Bürgschaft für Objectivität behandelt werden können. Diese Sachlage nöthigt mich zu einer ausführlicheren Berichterstattung über die an und für sich unwichtigen Ereignisse meiner Kindheit und Jugend, und wird meine Aufgabe obenein noch dadurch erschwert, dass meinem Leben ein culturgeschichtlich interessanter Hintergrund und landschaftlich anziehende Coulissen fehlen, so dass ich in die unliebsame Nothwendigkeit versetzt bin, fast beständig und ausschliesslich von meiner Person und deren Entwickelungsgang zu reden."

Es zeigt diese Anmerkung wenigstens, dass ich mir der Schwierigkeiten der Aufgabe wohl bewusst war; auch nach der Niederschrift habe ich 4 Monate geschwankt, ob eine Veröffentlichung opportun sei, und es ist für letztere schliesslich nur die doppelte Erwägung maassgebend geworden: erstens dass meine Person für das ferner stehende Publikum sich immer mehr mit dem Schleier des Mythus umhüllte, und zweitens, dass meine Gegner, indem sie meine Person in ihre Angriffe hineinzogen, mir jedenfalls die volle Legitimation zu einer offenen Darlegung meiner persönlichen Schicksale und Verhältnisse ertheilt hatten.

Nachdem die Skizze einmal in der „Gegenwart" veröffentlicht war, konnte es nur angemessen scheinen, die in ihr enthaltenen Mittheilungen auch denjenigen Freunden und Gegnern meiner Philosophie zugänglich zu machen, welche nicht zufällig Abonnenten der „Gegenwart" sind, und schien die Sammlung meiner vermischten Aufsätze hierfür der geeignetste Platz. Meine ursprüngliche Absicht in Betreff der Anordnung des in diesem Bande vereinigten Stoffes ging dahin, mit den philosophisch wichtigsten Abhandlungen zu beginnen, also die vier Abtheilungen in umgekehrter Reihe auf einander folgen zu lassen und die Autobiographie ganz am Schluss als eine Art persönlicher Zugabe anzufügen. Die gegenwärtige Reihenfolge ist lediglich eine formelle Concession an die Wünsche des Herrn Verlegers.

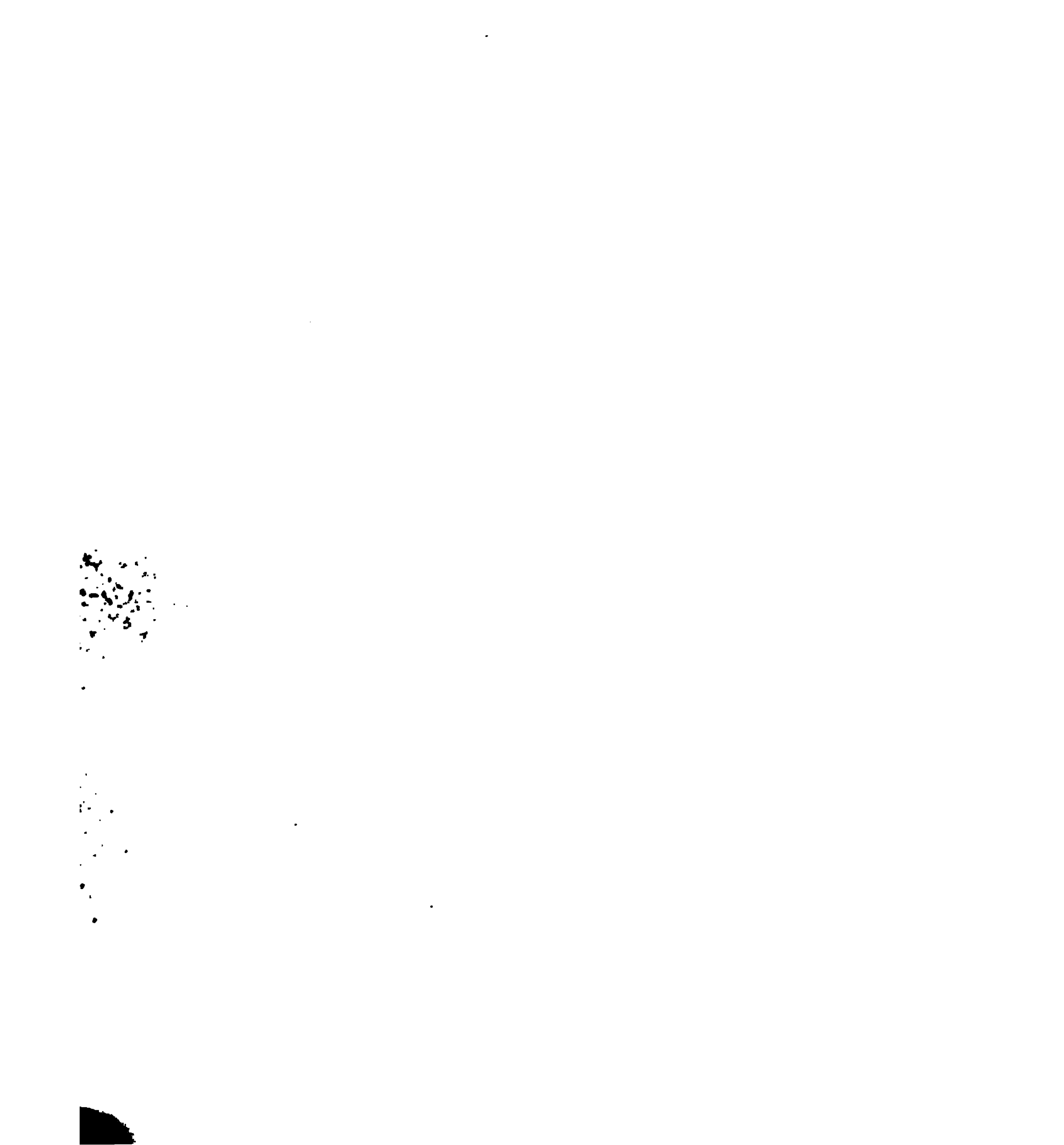
So bitte ich denn, die vorliegende Sammlung mit derjenigen Nachsicht aufzunehmen, welche meinen früheren Veröffentlichungen im Ganzen so freundlich entgegengebracht worden ist, und deren eine äusserliche Nebeneinanderstellung von inhaltlich so verschiedenartigen Bruchstücken in doppelt hohem Grade bedürftig ist.

Berlin, im October 1875.

Eduard von Hartmann.

A.

Aufsätze vermischten Inhalts.



I. Mein Entwickelungsgang.

(Ende 1874.)

1. Die Schulzeit.

Im Jahre 1842 wohnte in Berlin in der Linienstrasse 112 ein Hauptmann der Artillerie. Seine Frau wurde am 23. Februar durch ihren Vater, Dr. med. Dohse, von einem derben Knaben entbunden, der in der Taufe die Namen Karl Robert Eduard erhielt, und das einzige Kind dieser Ehe bleiben sollte. Der Vater war zur „Artillerieprüfungscommission“ commandirt, d. h. der Commission, welche Vorschläge zur Vervollkommnung des Artilleriematerials auszuarbeiten und praktisch zu prüfen hat, und hatte in dieser Stellung die für einen Offizier ungewöhnliche Annehmlichkeit, in derselben Garnison zu verbleiben, bis er im Jahre 1864 als Generalmajor aus der activen Armee schied. Dieser Umstand ersparte meiner Erziehung und Ausbildung den sonst bei Offizierssöhnen nachtheiligen Wechsel der Schulen, und liess mich in jeder Beziehung zu einem echten Berliner Kinde werden.

Als einziger Gegenstand für die Zärtlichkeit der Mutter und die Sorgfalt des Vaters erfreute ich mich einer ebenso liebevollen als geistig anregenden Erziehung, und als nach dem Tode des Vaters meiner Mutter eine unverheirathete Schwester derselben sich unserm Hausstande anschloss, hatte ich sogar das seltene Glück, zwei Mütter zu besitzen. Dabei sorgte aber der ernste und consequente Charakter meines Vaters für die einem Knaben gegenüber erforderliche Strenge und für die Abwehr jeder Verzärtelung.

Ein geistig gewecktes Kind, das ohne Geschwister aufwächst, bekommt leicht in frühen Jahren einen altklugen Anstrich, und dieser blieb auch mir nicht erspart, ohne dass die Kindlichkeit des Empfindens dadurch angetastet wurde. Mein Vater, der sich viel mit

mir beschäftigte, und durch seine streng rationelle Auffassungsweise aller Gegenstände den kindlichen Verstand früh weckte, gab meinem Drängen nach geistigem Fortschritt soweit nach, dass er mich in meinem vierten Lebensjahre beim Spielen mit Pappbuchstaben lesen lehrte, im fünften eine, und im sechsten zwei Stunden täglich durch einen Seminaristen unterrichten liess. So vorbereitet übersprang ich bei meinem Eintritt in die kgl. Seminarschule zu Berlin zu Ostern 1848 drei Classen, und fand mich von da an stets Classencameraden gegenüber, die im Durchschnitt beträchtlich älter waren als ich. In Folge dessen war auch mein Verkehr ausser der Schule fast immer auf etwas ältere Knaben beschränkt, was natürlich auf die Frühreife meiner Entwicklung nicht ohne Einfluss bleiben konnte.

Ausser einer tüchtigen Grundlage im Lateinischen erhielt ich in den beiden oberen Classen der Seminarschule wichtige Anregungen einerseits für Naturwissenschaften und Mathematik, andererseits für Religion und deutsche Literatur, in welchen Fächern bereits die Gymnasialtertia anticipirt, ja sogar Physik gelehrt wurde. Den Religionsunterricht gab der Director, nachmalige Stadtschulrath Fürbringer, in einer Klarheit und Schärfe der Begriffsbestimmungen, die ich später nicht wieder gehört, und die meinem bis dahin latenten metaphysischen Bedürfniss den ersten mächtigen Anstoss gaben. Es war diese Zeit (mein zehntes Lebensjahr) die einzige in meinem Leben, wo ich dem christlichen Theismus positiv näher getreten bin, wenngleich ich schon damals den Vorzug der Lutherischen Abendmahlslehre vor der reformirten, die Berechtigung der Kindertaufe, den Ausschluss der todtgeborenen Kinder und der Hausthiere von der Unsterblichkeit und manches andere schlechterdings nicht begreifen konnte, worüber sich zehnjährige Knaben sonst wohl kein Kopfzerbrechen machen. Der Oberlehrer Reinbott liess uns in der deutschen Stunde die Hauptdichtungen Schillers, Goethes, Lessings und Körners mit vertheilten Rollen lesen, und vereinigte uns Sonnabends Abends zu gleichem Zweck in seiner Wohnung beim Thee. Für den hier gelegten Grund zu meiner Begeisterung für die höchsten idealen Ziele der Menschheit habe ich noch heute Grund, ihm dankbar zu sein. Die Musik wurde auf der Seminarschule unter Leitung des verdienstvollen Musikdirektors Erk, des Wiederbelebers des deutschen

Volksliedes für die Volksschule, besonders eifrig gepflegt, und auch hierdurch Keime in mir gepflanzt, welche später sich fortentwickeln sollten, und vorläufig durch einen von meiner Seite sehr träge benutzten häuslichen Clavierunterricht Pflege erhielten. In dieser Schule erwuchs ein Freundschaftskleeblatt, welches, abgesehen von zeitweiliger Trennung durch äussere Verhältnisse, treuen Bestand hatte, bis im Frühjahr 1869 von den drei Freunden der eine während des Assessorexamens, der andere während der Hochzeitsreise vom Tode ereilt wurde.

Vom Gesichtspunkt einer gleichförmig fortschreitenden Schulbildung war das letzte Jahr auf der Seminarschule gewiss vom Uebel gewesen, für die Erweckung tieferen geistigen Strebens nach idealen und wissenschaftlichen Zielen und für die Erweiterung des ganzen Gesichtskreises war es aber von unschätzbarem Werth, um so mehr, als ich jung genug war, um bei einiger Verzögerung des gradlinigen Fortschritts nichts zu versäumen. Die Resultate zeigten sich am deutlichsten darin, dass ich, während ich auf der Seminarschule Mühe gehabt hatte, mitzukommen, seit meinem Eintritt in die Quarta des unter der renommirten Leitung des Director Bonnell stehenden Friedrichs-Werder'schen Gymnasiums (Ostern 1852) zu den besten Schülern gehörte. Die drei Jahre in Tertia und Untersecunda boten mir wenig genug Anregung, und ich suchte für die völlige Unbefriedigung durch den Lernstoff der Schule Entschädigung in heisshungriger Romanlectüre. Die französischen Romane verschmähte ich, die deutschen jener Zeit sprachen mich wenig an, desto gieriger aber verschlang ich auf den Wegen zu und von der Schule, in den Zwischenstunden, in den Lehrstunden selbst und in meiner freien Zeit die Walter Scott, Cooper, Marryat, James, Bulwer nnd Dickens nebst manchen Anderen.

Mit der Versetzung nach Obersecunda (October 1855) trat hierin ein Umschlag ein. An den Romanen hatte ich mich gründlich und für die Dauer gesättigt, dagegen fingen die Lehrstunden an, mich theilweise zu interessiren, und in der Mussezeit nahm die Musik und bald auch das Zeichnen einen hervorragenden Platz in Anspruch. Als Lehrer für Mathematik und Naturwissenschaften war zu derselben Zeit der jetzige Stadtschulrath Professor Bertram in das Lehrercollogium des Friedrichs-Werder'schen Gymnasiums eingetreten, der seine Aufgabe mit jugendlicher Frische und Eifer ergriff,

und, wenn er auch dem Durchschnittsverstande der Classe vielleicht zu viel zumuthete, dafür um so fruchtbringender für die wenigen mit hervorragender Befähigung Begabten wirkte. Der Geometrie sowohl wie den einfachen arithmetischen Rechnungsarten hatte ich niemals irgendwelche Reize abgewinnen können; erst jetzt mit der Einführung in die Trigonometrie, Logarithmen und Gleichungen erwachte in mir ein lebhaftes, ich kann wohl sagen in der ersten Zeit begeistertes Interesse für Mathematik, das später noch einmal bei dem Studium der Differential- und Integralrechnung im obersten Cötus der Artillerieschule zu einer Art von Enthusiasmus aufflammte. Und doch kann ich heute mit Bestimmtheit sagen, dass es nicht das formale Interesse an der Mathematik als solcher war, welches diesen Affect in mir hervorrief, sondern die mehr oder minder deutliche Intuition von der philosophischen Bedeutung der mathematischen Functionen als einfacher und handlicher Formeln für complicirte Begriffe, und der betreffenden Rechnungsarten als einem Zauberschlüssel zur anderweitig unmöglichen Lösung begrifflich gestellter Aufgaben, und es war ein besonderes Verdienst Bertrams sowie seines Schwiegervaters, des Professor Schellbach, der später auf der Artillerieschule mein Lehrer war, dass sie beide diese philosophische Bedeutung der Mathematik geflissentlich hervorkehrten. Aehnlich verfuhr ersterer in dem Physikunterricht, wo er den festen Grund zu meiner heutigen Erkenntnisstheorie legte, und mich zuerst mit Gründen auf den Gedanken hinwies, dass ein Stoff ausser und neben der Kraft eine leere Einbildung sei.

In Obersecunda war es ferner das erste und letzte Mal, wo ich einen erträglichen Geschichtsvortrag hörte. Professor Zimmermann, der einzige im Lehrercollegium, dem man Esprit zuschreiben konnte, sprach ganz anregend über römische Geschichte; gleichwohl konnte mir die Geschichte damals noch kein tieferes Interesse einflössen, wie ich denn überhaupt glaube, dass die Jugend im Ganzen unhistorisch denkt und denken muss, und der geschichtliche Sinn sich erst mit reiferen Jahren findet. Durch den Vortrag der deutschen Geschichte in Prima verlor ich auf lange Jahre nach meinem Abgang vom Gymnasium allen Geschmack an Geschichte überhaupt, und erst der Hegel'sche Evolutionismus hat mich von der durch Schopenhauer bestärkten Geschichtsfeindschaft wieder geheilt, als ich aus ihm lernte, dass es der Logos ist, der in den Trägern der

Geschichte lebt und wirkt, und durch sie seine fortschreitenden Stufen verwirklicht.

In derselben Classe erhielt ich auch durch Professor Salomon den ersten und letzten gründlichen Aufschluss über die lateinische Grammatik; denn in Prima habe ich im Latein nichts mehr zugelernt, als die werthlose Fertigkeit, hohle Ciceronianische Phrasen zu sogenannten Aufsätzen zusammenzuwürfeln, bei denen jede Satzbildung aus eigenem und eigenartigem Gedankengang als schwerstes Verbrechen verpönt ist.

Was mir dagegen in der Secunda noch gänzlich fehlte, und nach meinen Erfahrungen dort noch 99 Procent aller Schüler fehlt, war ein Interesse an dem Inhalt der gelesenen fremden Classiker, das theils durch diesen Inhalt selbst (insoweit er rein geschichtlich, oder aber so schaal und werthlos ist, wie etwa in Ciceros meisten Schriften), theils durch die philologisch-grammatische Behandlung desselben im Keim erstickt wird. Für die lateinischen Classiker habe ich auch in Prima ein solches Interesse nie erlangt, mit alleiniger Ausnahme des zehnten Buchs von Quinctilians Institutionen, welches mich durch seinen literargeschichtlichen Inhalt anzog.

Selbst die Reden des Demosthenes hatten mich noch gleichgültig gelassen, und das erste, was mich fesselte, war die Apologie des Sokrates. Ganz überwältigend dagegen imponirte mir beim Eintritt in die Prima die einfache Grösse des Thukydides, an dem mir zum ersten Mal das Wesen des Classischen aufging, als der natürlichen Kunst, ohne Kunst an jeder Stelle in schlichter Weise das Nöthige zu sagen und das Ganze logisch zu ordnen. Jetzt wusste ich auch, dass es das gewaltsame Haschen nach Effect um jeden Preis gewesen war, was mich am Demosthenes abgestossen, während zum Classiker nur ein solcher Schriftsteller werden kann, dem die Absicht, es zu sein, beim Schreiben gar nicht in den Sinn kommt. In den Platonischen Dialogen hinwiederum hatte mich nur zu oft die Weitschweifigkeit ermüdet, welche die Präcision des Ausdrucks und die Durchsichtigkeit des logischen Zusammenhangs beeinträchtigt.

Die bisher vermisste Einheit der classischen Form und des entzückenden Inhalts fand ich erst in Sophokles, und habe nur bedauert, dass nicht in jedem der vier Semester eine Tragödie dieses Meisters gelesen worden. Für Homers Schönheit habe ich dagegen

auf der Schule niemals das rechte Verständniss gewonnen. Ich glaube, es liegt dies daran, dass Homer so unendlich naiv ist, dass der Schüler in seiner modernen Bildung sich viel zu erhaben über ihn vorkommt, um seine kindliche Einfalt bewundernswerth zu finden. Nicht der Knabe, der alle Hebel daransetzt, sich dem Kindesalter zu entringen, sondern erst der Mann, der nach seiner verlorenen Kindheit sich zurückzusehnen beginnt, kann diesen reinsten Ausdruck der typischen Völkerkindheit nach dem ganzen Zauber seiner Unschuld würdigen. Hiermit soll aber keineswegs gesagt sein, dass man die Lectüre des Homer beschränken solle; im Gegentheil wird dieses Heldengedicht unsern Knaben ebenso dienlich sein als den hellenischen, und die darauf in der Schule verwandte Zeit wird darum nicht verloren sein, wenn auch das rechte Verständniss erst in späteren Jahren nachkommt.

Der mich in das Verständniss der griechischen Classiker einführte, war der schon oben genannte Professor Salomon; er sprach den später von mir („Zur Reform des höheren Schulwesens" IV) ausgeführten Gedanken aus, dass von Rechtswegen das Griechische und Lateinische ihre Stelle im Gymnasium vertauschen müssten, ein Vorschlag, von dessen rechtzeitiger Ausführung meines Erachtens die Rettung unserer classischen Jugendbildung vor dem Schwall des immer stürmischer andrängenden realistischen Utilitarismus abhängen wird; denn da der lateinische Zopf doch einmal auf die Dauer nicht mehr zu halten ist, so kommt alles auf eine baldige Ersetzung der nachgerade zum Spott werdenden lateinischen Afterclassicität durch die ächte, hellenische Classicität an.

Ausser Bertram und Salomon war es noch ein dritter Lehrer, dem ich viel und vielleicht das Meiste auf der Schule verdankte, nämlich Professor Jungk der ältere, welcher in Prima Literaturgeschichte vortrug und die deutschen Aufsätze leitete. Unter schlichten unscheinbaren Formen barg dieser Mann einen soliden Kern prunkloser Tüchtigkeit und edler Geistesbildung. Sein Standpunkt schien ein Gemisch der besseren Elemente der Aufklärungsperiode des vorigen Jahrhunderts mit der Hegel'schen Atmosphäre der Altenstein'schen Aera, und er war die einzige Persönlichkeit, welche in die dumpfe Schulstubenluft der Fachstudien ganz unvermerkt gelegentlich einen belebenden Lufthauch freien Geistes hineinwehen liess, der gerade hinreichte, um von einem jugendlichen Geiste ver-

standen zu werden. Ich war damals schon weit genug, um zu begreifen, dass derselbe gern mehr gesagt hätte, wenn er nur gedurft hätte, und desto eifriger hielt ich mich an seine vorsichtigen Fingerzeige, und verfolgte dieselben durch Nachdenken und Lectüre. Theils war es die Liebe, mit der er sich in den literaturgeschichtlichen Vortrag unserer classischen Zeit vertiefte, theils die Besprechung von Aufsatzthemen mit philosophischem Charakter, welche ihm zum Entrollen weiterer Perspectiven Anlass boten. Der deutsche Aufsatz hatte mir bis dahin wenig Ehre eingetragen, da ich mich völlig ausser Stande fühlte, mich für historische oder descriptive Themata zu erwärmen, oder gar den Leib des sprachlichen Ausdrucks anders als aus der Seele seines Gedankens herauszubilden. Von dem Augenblick an aber, wo mir durch Jungk solche Themata gestellt wurden, welche rationelle Reflexion und logische Entwickelung eines Grundgedankens verlangten, gehörten meine Aufsätze zu den besten und überflügelten umsomehr die übrigen, je philosophischer die Themata wurden. Auch heutigen Tages wird mein Stil schlecht, wenn ich daran denke, ihn gut zu machen oder gar nachträglich zu verbessern, und wird nur dann gut, wenn ich mich gar nicht um die stilistische Seite der Arbeit bekümmere, sondern bloss die klare, präcise und schlichte Gedankenentwickelung im Auge habe.

Wenn hauptsächlich durch Salomon mein lateinisches und griechisches Sprachgefühl gefördert wurden, so durch Jungk mein deutsches, insbesondere durch die Einführung in die Grundzüge der vergleichenden Grammatik des Gothischen, Alt-, Mittel- und Neuhochdeutschen und durch die Lectüre mittelhochdeutscher Classiker. Aus der reichen Förderung, die ich selbst aus diesem Studium gewonnen, habe ich die Ueberzeugung geschöpft, dass dieser Unterrichtsgegenstand auf keiner höheren Schule vernachlässigt werden sollte, da die feinere Bildung des Sprachgefühls in der Muttersprache als recht eigentliche Verfeinerung unseres Denkinstruments schliesslich zu dem Höchsten gehört, was die Schule leisten kann und soll.

Aus dem Religionsunterricht wurde in keiner Classe der Nutzen gezogen, welchen er durch seine völkerpsychologische Belehrung und seine anregende Kraft für die höchsten Probleme des Denkens bringen kann. Mit Ausnahme der mich lebhaft interessirenden cursorischen Lectüre des griechischen neuen Testamentes in Obersecunda

waren die sämmtlichen Religionsstunden als verlorene Zeit zu betrachten; man merkte den Lehrern förmlich die Unlust an, mit welcher sie sich zu diesem Lehrgegenstande hatten pressen lassen. Auch in Prima, wo z. B. die Kirchengeschichte zu Excursionen in das Gebiet der Geschichte der Philosophie geradezu aufforderte, wusste der Vortragende dem Gegenstande keine anregende Seite abzugewinnen. Besser war der Confirmandenunterricht des freisinnigen Pastor Jonas, eines Schülers von Schleiermacher; aber hier suchte leider eine bedeutende Kraft sich auf ein Niveau des Verständnisses herabzulassen, welches vielleicht wirklich das Durchschnittsniveau der Confirmanden war, welches jedoch von mir längst überschritten war, der ich Lessing's Anti-Götze und manches Aehnliche bereits mit Heisshunger und Enthusiasmus verschlungen hatte. Immerhin aber gab Jonas mir doch einige Anregung zur Vertiefung der philosophischen Denkweise, die sich damals schon immer entschiedener bei mir ausbildete, und die nicht ihren geringsten Anstoss aus den meinem damaligen Verständnisse gerade angepassten philosophirenden Beimischungen der Bulwer'schen Romane empfangen hatte.

Im Ganzen empfand ich die Schule als drückende Last und war weit entfernt davon, diese Last gleich meinen Cameraden reflexionslos und geduldig zu ertragen, sondern rebellirte heftig gegen ein System des Unterrichts, das auf vielen Punkten offenbare Zeitvergeudung war, auf anderen wieder die Bewältigung eines Wissensstoffs verlangte, von dem ich damals nicht den geringsten Nutzen ausfindig zu machen wusste, und welches gar solche empörende Dinge zumuthete, wie das monatliche Erlernen eines Kirchenliedes in Prima. War ich schon immer halbfaul gewesen aus Unlust an den meisten Gegenständen, und weil ich aus Erfahrung wusste, dass ich doch mit den Andern Schritt hielt, so wurde ich von Obersecunda an ganz faul aus systematischer Rebellion gegen den verhassten Schulzwang, und weil ich meine Mussezeit für das, was mir am Herzen lag, völlig frei haben wollte. Mit Ausnahme der Aufsätze fertigte ich die Schularbeiten während anderer Schulstunden, oder sie wurden mir von Cameraden geliefert, wie z. B. die Präparationen als Gegenleistung für Ueberlassung der mathematischen Aufgaben. Dies erweckte natürlich den Neid fleissigerer Cameraden, denen meine kühne Freidenkerei, meine Pietätslosigkeit gegen alle

geheiligten Autoritäten mitunter ein stilles Grauen erregte. Meine Schwärmerei für die Künste erschien ihnen als überspannt, und meine Nichttheilnahme an den Unterhaltungen ihrer Mussezeit uncameradschaftlich. Dies alles wirkte zusammen, mich wenig beliebt und meine Stellung in der Schule zu einer ziemlich isolirten zu machen. So entstand mir eigentlich nur ein näheres Freundschaftsverhältniss auf dem Gymnasium, und das mit einem älteren Knaben, der nur kurze Zeit mein Classencamerad war, aber ganz in meiner Nähe wohnte, und mich in den früheren Jahren in seine Spiele, später in seine musikalischen Bestrebungen mit hineinzog; derselbe ist nach mannichfach wechselnden Schicksalen jetzt Schuldirector in New-York. Ausser diesem bestand mein Verkehr in den früher erwähnten Freunden aus der Kinderzeit und in zwei älteren Vettern, von denen der eine die Universität, der andere die vereinigte Artillerie- und Ingenieurschule zu Berlin besuchte, und deren Umgang von bedeutendem Einfluss auf mich war.

In Gesang und Zeichnen war der Unterricht auf dem Gymnasium gleich mangelhaft gewesen. Zwar war der alte Neidhardt, der frühere Director des Domchors, Dirigent der Gesangclasse, aber Lehrmaterial und Schülerkräfte waren gleich unzulänglich, und diese Gesangstunden ebenso wie der obligatorische Zeichenunterricht nach Vorlagen in überfüllten Classenräumen eine wahre Tortur für mich. Der Stimmwechsel erlöste mich endlich von ersterem, und der Nachweis privaten Zeichenunterrichts im Atelier des Professor Brücke verschaffte mir im Frühjahr 55 Dispensation von letzterem.

Den fruchtlosen Clavierunterricht hatte mir bis dahin eine jener bescheidenen Musiklehrerexistenzen ertheilt, welche bei geringen Ansprüchen an das Leben stillvergnügt bis an's Ende ihre einförmige Strasse ziehen. So lange er mich „seinen undankbarsten Schüler“ nannte, hatte er natürlich wenig Interesse für mich; dies änderte sich aber, als ich nach meinem ungewöhnlich zeitig eingetretenen Stimmwechsel veranlasst wurde, ihm etwas vorzusingen. Von dem Augenblicke an bestand zwischen uns das intimste Verhältniss; die Stundenzahl wurde vermehrt, und ich genoss bei ihm einen Unterricht im Gesang, dessen Vortrefflichkeit in allen Beziehungen ich lange nachher erst mehr und mehr würdigen lernte. Zugleich nährte er mit kundiger Hand die Flamme idealer Begeisterung für die

Kunst und legte durch theoretischen Unterricht und mannichfache Anregung den Grund zu meinem musikalischen Verständniss. Leider verlor ich nur allzufrüh, noch vor meinem Abgang vom Gymnasium, diesen Lehrer durch einen Schlaganfall, von dem er sich nicht wieder erholte. Dieser Verlust und die Anregung des erwähnten Schulfreundes bewirkte, was vorher der Zwang verhindert hatte: ich warf mich die nächsten Jahre mit Eifer auf das Clavierspiel, und zwar auf classische Musik und moderne Opern mit Ausschluss aller leichteren Waare. Das Ueben wurde jedoch niemals mein Geschmack; ich spielte nur vom Blatt, sehr viel vierhändig, Begleitung zum Gesang oder Geige, und classische Claviertrios. Das Clavier war mir immer nur der Vermittler für die Kenntniss der Musik, als musikalisches Instrument dagegen blieb es mir stets in gewissem Grade unerfreulich. Ausserdem las ich unendlich viel Musik, namentlich Opern, und erlangte dadurch eine ziemlich umfassende Kenntniss besonders der neueren Musik. 1861 arbeitete ich dann die vierhändige Compositionslehre von Marx gründlich durch, und vervollständigte diese Studien in den Jahren 1862 und 1863 durch Privatunterricht bei dem Musikdirector Richard Wüerst. In der eigenen Production legte ich mich mit Vorliebe auf Gesangscompositionen, zuerst auf Lieder, Duette, Quartette, und begann dann eine dreiactige Oper, deren Libretto ich mir selbst in fünf Tagen nach Lope de Vegas „Stern von Sevilla“ verfasst hatte, die aber nicht von mir vollendet wurde. Der Gesang diente mir mehr zur Verschönerung der Geselligkeit, da meine Stimme, als ein mittelstarker Baryton von künstlich erworbener Höhe und schwacher Tiefe, zu eignen hervorragenderen Leistungen nicht genügte. Zu Anfang der sechziger Jahre wurden häufig Ensemblesätze aus Opern bei mir executirt; später wurde mehr das Männerquartett gepflegt, welches auch heute noch gelegentlich mir einen Abend im Freundeskreise erheitert.

Ein gewisses Talent zum Zeichnen war dadurch kund geworden, dass ich in der Schule Lehrer und Mitschüler in Profilaufrissen wohl getroffen hatte, und als mein Vater diese kleinen Talentproben mit meinen negativen Leistungen im Zeichnenunterricht verglich, entschloss er sich kurz, mich in das wenige Häuser von unserer Wohnung entfernte Brücke'sche Atelier zu schicken. Mein Lehrer, Vater des berühmten Wiener Physiologen, war einer der leutseligsten

und liebenswürdigsten alten Herren, die ich je kennen gelernt habe. Das Wohlwollen und der Humor waren die Grundzüge seiner Natur, die immer und gegen Jeden gleichmässig freundlich erschien. Der Umgangston in seinem von Damen und Herren besuchten Atelier war gut und ungezwungen, und es knüpften sich mir daselbst mancherlei freundschaftliche Beziehungen an, von denen eine sich bis auf die Gegenwart erhalten hat. Hier zeichnete ich nun zuerst einfache Körper, dann zahlreiche Gypsköpfe und Statuen in Contouren, von denen mehrere theils in schraffirter, theils in estampirter Manier ausgeführt wurden; hierauf folgte eine Reihe von Porträts in Kreide und Bleistift, und vom Herbst 1857 an durch eine Reihe von Wintern Actstudien nach männlichen und weiblichen Modellen, zu denen Brücke viermal wöchentlich in den Abendstunden einen Kreis strebsamer Jünglinge vereinigte. Die ernsten Bedenken meiner Eltern über meine Theilnahme an letzteren Studien in so jungen Jahren wusste Brücke durch Hinweis auf meinen Charakter zu zerstreuen, und ich kann wohl sagen, dass die frühe ästhetische Vertiefung in die plastische Form des nackten lebenden Körpers mir für die kommenden Jahre der edelste Schutz gegen Versuchungen geworden ist, denen Andre erliegen, weil sie ihren ästhetischen Sinn nicht gebildet haben, und nur mit dem Auge der Sinnlichkeit zu sehen vermögen.

Die Zeichenstudien fesselten mich bald so lebhaft, dass ich alle Stunden, die ich erübrigen konnte, auf dieselben verwandte, und mein Eifer nahm noch zu, als ich vom Herbst 1859 an für die Zeit der Tagesbeleuchtung die Reissfeder mit dem Pinsel vertauschte. Leider wurde um diese Zeit mein alter Lehrer durch einen Schlaganfall seiner Thätigkeit entzogen; indessen sein Sohn Hermann Brücke, der inzwischen sich einen Ruf als Künstler gegründet, übernahm seines Vaters Schüler als eine Art Erbschaft und widmete sich auch meiner Ausbildung mit Liebe und Sorgfalt. Auch er ruht jetzt bereits, und zwar in der Erde des gelobten Landes der Künstler, wo er vergeblich Heilung von einem Brustleiden suchte. Nachdem ich an einigen Copien die technischen Elemente der Oelmalerei erlernt hatte, wandte ich mich auch hier mit Vorliebe dem Porträt zu, das ich mehrere Jahre sehr eifrig cultivirte, und zu welchem anziehende Modelle zu werben, ich in meinem Kunstenthusiasmus nicht eben blöde war. Das Actzeichnen des Abends setzte ich dabei nach

Möglichkeit fort, und holte auch beiläufig die versäumten Studien im Landschaftszeichnen einigermassen nach, obwohl ich für die Landschaft nie eine besondere Passion gehabt. Die Staffelei wie das Skizzenbuch begleiteten mich Anfangs der sechziger Jahre auf meinen Reisen und fanden mannigfache Verwendung.

Als ich im Herbst 1858 das Gymnasium verliess, war ich wenigstens so weit in Musik und Zeichnen vorgerückt, dass ich dem Director Bonnell meine private Beschäftigung mit beiden durch hinlängliche Proben belegen konnte, und dadurch der Nothwendigkeit überhoben wurde, eine private wissenschaftliche Thätigkeit durch Vorlegung umfangreicher Collectaneen zu erweisen, welche, beiläufig bemerkt, sich von einer Schülergeneration auf die andre vererbten und nur mechanisch abgeschrieben wurden. Von den gleichzeitig mit mir Entlassenen waren ausser mir noch drei unter 17 Jahr alt, und wir vier wurden beim Abiturientenexamen von der mündlichen Prüfung dispensirt. Als ich mit meinem Zeugniss in der Tasche nach Hause ging, feierte ich vielleicht die glücklichste Stunde meines Lebens; es war mir so unendlich leicht und frei zu Muth, dass ich dem immer unerträglicher empfundenen Schulzwang nun entronnen war. Wie oft ist nicht die Bemerkung gemacht, dass unsere quälendsten Träume uns in die Situation des beschämten Schulknaben zurückführen; kann es eine schlagendere Kritik des Schülerbewusstseins geben? Mir war so wohl, als wenn ich aus einem solchen jahrelangen marternden Traume erwachte oder vielmehr noch tausendmal wohler, denn ich wusste ja, dass es eine ganz reelle Wirklichkeit war, von der ich mich nun auf immer erlösst sah.

Bei solcher Stimmung war es kein Wunder, dass ich mich nicht nach dem Universitätsstudium sehnte, da ich vorläufig vom Studiren für eine Weile genug hatte, und zu strebsam und zu ernsthaft veranlagt war, um ein Studium mit der Absicht des Faulenzens zu ergreifen. Ob ich mich ausschliesslich einer Kunst zuwenden sollte, ist bei mir damals ernstlich noch nicht in Frage gekommen; ich wollte einen festen Beruf haben, in dem ich völlig sicher war, den höchsten Anforderungen genügen zu können, und das war ich in Betreff der Künste damals noch nicht. Philosophie zum Brodstudium zu machen, dieser Gedanke ist mir niemals gekommen; hätte ein Anderer mir den Vorschlag gemacht, so wäre mir das als eine Entweihung erschienen. Am nächsten von den Studien lag mir

noch das der Naturwissenschaften; aber ich war auch hier zu ungewiss, ob es mir gelingen würde, wichtige Entdeckungen zu machen, da ich mit verschiedenen vermeintlichen grossen Entdeckungen in der Physik bereits Fiasko gemacht hatte. Ich sehnte mich nach einer bestimmten und zwingenden Berufsthätigkeit, welche hinlängliche Musse frei lassen sollte, um die Künste und Wissenschaften dilettantisch mit Erfolg zu betreiben, aber zugleich die jugendliche Kraft in fest vorgezeichnete Bahnen concentrirte und vor der Verlotterung des Sichselbstüberlassenseins bewahrte. Es hatte sich diese Ansicht bei mir aus der auch von Anderen oft bestätigten Erfahrung entwickelt, dass man in der Mussezeit neben der Schule (oder dem Beruf) oft mehr leistet als in den Ferien.

Was mir ferner das Universitätsstudium verleidete, war der Widerwille meines bereits ästhetisch geschulten Geschmacks gegen studentische Rohheit und Verwilderung, Kneiperei und Renommisterei. Im Vergleich hierzu erschien mir der Ton in jüngeren Officierkreisen golden, obwohl ich manche Schattenseiten auch dort schon früh zu erkennen Gelegenheit gehabt. Das soldatische Wesen war mir durch meinen Vater früh vertraut geworden, und der Artillerie-Schiessplatz häufig mein Ferienspielplatz gewesen. In dem preussischen Militarismus bewunderte ich einen kunstvollen Organismus, innerhalb dessen die straffste Subordination unerlässliches Mittel zum Zweck ist, und ich war Philosoph genug, um zu wissen, dass die einmal begriffene Nothwendigkeit auch im concreten Falle nicht mehr als äusserer Zwang empfunden wird. Der Offizierstand schien mir bei seiner zeitweilig starken Kräfteanspannung doch im Durchschnitt die wünschenswerthe Musse zu bieten, und speciell der Beruf des Artilleristen meinen mathematisch-naturwissenschaftlichen Anlagen zu entsprechen. Als Soldat glaubte ich mit einem Wort am besten in jeder Hinsicht ein ganzer Mann werden zu können. Mein Vater enthielt sich jeder Einwirkung auf meine Berufswahl, da er die Schattenseiten des eigenen nur zu gut kannte; meine Mutter war eher gegen als für die militärische Laufbahn. Aus eigenem freien Entschluss wurde ich also Soldat, und habe es bis heute nicht bedauert, weil ich dadurch eine andere Charakterbildung empfangen und das menschliche Leben, die Grundlage alles philosophischen Weiterdenkens, weit anschaulicher, unmittelbarer und vielseitiger kennen gelernt habe, als dies für gewöhnlich einem

Jüngling möglich ist, der sich von Anfang an für die Laufbahn eines Gelehrten bestimmt.

2. *Die Militärzeit.*

Nachdem der Entschluss einmal gefasst, war mir der Eintritt in die Carrière durch Vermittelung meines Vaters erleichtert, zumal das Abiturientenexamen in Preussen als bestandene Fähnrichsprüfung angerechnet wird, und wählte ich von der Artillerie das Garde-regiment, weil dieses die Aussicht bot, meistentheils in Berlin garnisoniren zu können. Am 1. October 1858 trat ich ein und exercirte zunächst mit den zahlreichen einjährig Freiwilligen des Regiments ein Vierteljahr zu Fuss und am Feldgeschütz. Alsdann kam ich nach Spandau, um dort den Festungsdienst kennen zu lernen. Im Frühjahr erklomm ich die erste Staffel des Avancements, indem ich zu der jetzt ausgestorbenen Charge der Bombardiers befördert wurde. Im August folgte mit der Ernennung zum Fähnrich die Rückversetzung zur Feldartillerie nach Berlin behufs Ausbildung im Reiten. Der damals mobile Pferdebestand der Batterien bot mir erwünschte Gelegenheit, um auch nach meinem Eintritt in die vereinigte Artillerie- und Ingenieurschule die Reitübungen noch längere Zeit privatim fortzusetzen. Die dienstfreie Zeit meines ersten Militärjahres benutzte ich fleissig zum Clavierspiel und zur Lectüre philosophischer, kunstwissenschaftlicher und naturwissenschaftlicher Werke aller Art; besonders die epidemische Langeweile Spandaus bot zur geistigen Concentration naheliegende Veranlassung.

Der Dienst auf der Artillerieschule zu Berlin nahm mich Vormittags 5—6 Stunden in Anspruch, Nachmittags noch einen Tag um den andern durch Turnen, Fechten und Exerciren, und um durch die Armee die Frömmigkeit des Volkes repräsentiren zu helfen, wurde auch der Fähnrichscötus alle 4 Wochen zur Kirche commandirt. Wenn möglich ging ich um 1 Uhr Mittags von der Schule direct in's Atelier, um 4 zu Tisch, las dann etwas, nahm von 7 bis 9 am Actzeichnen Theil, und fand beim Nachhausekommen wohl noch einen Freund, der einige Stunden mit mir musicirte. Andere Abende widmete ich dem Theater oder der Geselligkeit. Dass dabei für häuslichen Fleiss zu Gunsten der militärischen Wissenschaften keine Zeit übrig blieb, ist begreiflich; davon liessen sich aber die Cameraden auf keine Weise überzeugen, vielmehr galt ich für einen

duckmäuserigen dienstlichen „Streber", weil meine Leistungen bei den vierteljährlichen und jährlichen Prüfungen zu den besten gehörten und meistens durch königliche Belobigung ausgezeichnet wurden. Nachdem ich bei den ersten Versuchen, diesem oder jenem Cameraden in meine idealen Bestrebungen Einblick zu gewähren, nur Spott und Hohn geerntet, ja sogar der Ansicht begegnet war, mit solchem Firlefanz könne man niemals ein forscher und flotter Offizier werden, behielt ich natürlich meine Privatangelegenheiten für mich. Die Cameraden sahen nun nichts weiter, als dass ich an ihren Vergnügungen und Unterhaltungen nicht Theil nahm und von ihren kleinen Liaisons u. dergl. sehr geringschätzig dachte. So kam ich als philiströser Dienststreber in Verruf, und meine Stellung war eben keine leichte, obwohl man mir stets und von allen Seiten mit Achtung begegnete. Wer die preussischen Offiziercorps nur aus ihren gereiften Vertretern kennt, wird sich über meine Mittheilungen vielleicht wundern; aber er möge bedenken, dass auch aus trübem Most recht guter, klarer Wein herausgähren kann, und dass man auf der Artillerieschule in der Regel nur entweder mit trübe schäumendem Most oder mit wirklichen Philisterseelen zu thun hat. Für den Artilleristen und Ingenieur sind die paar Jahre auf der Artillerieschule ungefähr das, was für andere Jünglinge die Studentenzeit, nur dass die Lebenslust und Genusssucht dort noch durch das Bewusstsein verschärft wird, dass diese Jahre die voraussichtlich erste und letzte Gelegenheit bieten, um die Annehmlichkeiten der Grossstadt gründlich zu geniessen, während das danach bevorstehende Garnisonleben in kleineren Orten etwaigen guten Vorsätzen für solide Selbstbildung immer noch Spielraum genug lässt. Dass meine Cameraden damals kein Verständniss dafür hatten, wie die von mir bereits erworbene ideale Geistesbildung auf wissenschaftlichem und ästhetischem Gebiete das ächte Gegentheil des Philisterthums war, und mir gerade deshalb einen festen sittlichen Halt gegen jugendlichen Leichtsinn und Frivolität bot, das bin ich weit entfernt, ihnen als Vorwurf anzurechnen.

Hätte ich ausschliesslich mit Cameraden verkehrt, so würde meine Entwickelung eine gewisse einseitige Richtung eingeschlagen haben; dadurch aber, dass mein geselliger Verkehr sich in den verschiedensten Berufs- und Gesellschaftskreisen bewegte, behielt ich stets einen freien Ueberblick über das Leben in seiner Gesammt-

heit. Von unersetzlichem Werthe für einen jungen Mann ist der Verkehr mit edlen Vertreterinnen des weiblichen Geschlechts, und Goethe sagt mit Recht:

„Willst du genau erfahren, was sich ziemt,
So frage nur bei edlen Frauen an."

Wenn das Schicksal mir die Schwester versagt hatte, so entschädigte es mich dafür reichlich durch mehrere aus der Knabenzeit stammende Jugendfreundschaften mit Töchtern befreundeter Familien. Wie es hauptsächlich die gemeinsamen künstlerischen Interessen waren, welche das äussere Band dieser Beziehungen bildeten, so war es auch in erster Reihe die ästhetische Bildung des Gemüthes und Geistes zu massvoller und harmonischer Gestaltung, welche von diesen geschwisterlichen Verhältnissen Vortheil zog. Die Rohheit, mit welcher viele höchst gebildete Männer über das weibliche Geschlecht denken, ist oft nur die Folge davon, dass ihnen die Gelegenheit versagt blieb, tiefere Blicke in das Leben edler weiblicher Gemüther zu werfen.

Was die wissenschaftlichen Anregungen auf der Artillerieschule betrifft, so war der Vortrag in der Mathematik sehr gut und ausführlich, desgleichen die von den Professoren Paalzow und Schneider gehaltenen über Physik und Chemie. Eine kleinere Auswahl von Schülern machte unter des letzteren Leitung einen Cursus der Experimentalchemie im Laboratorium durch. Ausserdem wurde die französische Sprache unter Professor Chambeau getrieben und das Zeichnen in den verschiedensten Richtungen gepflegt. Im übrigen sei neben der ganz auf logischen Zusammenhängen beruhenden Fortificationswissenschaft noch der von einem Professor der Thierarzneischule gehaltene Vortrag über Pferdekenntniss erwähnt. Im Sommer wurden die Vorlesungen mehrere Monate durch praktische Uebungen, besonders im Terrainaufnehmen, unterbrochen, die ich aber im Jahre 1861 nur noch theilweise mitmachte, weil ich für einige Monate zur Aushülfe zur Artillerieprüfungscommission commandirt wurde. Im Winter 61 zu 62 war mein Besuch der Vorlesungen bereits vielfach durch das Knieleiden unterbrochen, welches sich inzwischen eingestellt hatte, und welches die günstigen Auspicien für meine militärische Laufbahn vollständig zerstören sollte.

Meine Constitution im Allgemeinen und die meines Nervensystems im Besondern war stets eine kräftige und gesunde gewesen,

die geistigen und körperlichen Anstrengungen hatten sich (mit Ausnahme der letzten Zeit auf dem Gymnasium) immer in einem gewissen Gleichgewicht gehalten, und die Arbeitsleistung des Tages war stets durch vorzüglichen Schlaf des Nachts ersetzt worden, so dass an eine nervöse Störung meines Allgemeinbefindens damals so wenig wie zu irgend einer späteren Zeit meines Lebens zu denken war. Dagegen hatte sich schon früher eine rheumatische Disposition in den untern Extremitäten gezeigt, und sich im Sommer 1858 in einem so ernstlichen Anfall von längerer Dauer kundgegeben, dass es damals fraglich erschien, ob mein Eintritt in's Militär thunlich und rathsam wäre. Im Juli 1861, also etwas über 19 Jahre alt, hatte ich das Unglück, mir eine heftige Contusion der linken Kniescheibe zuzuziehen, zu der sich durch Kaltwasserbehandlung sofort Rheumatismus gesellte. Von dieser Contusion blieb, vermuthlich durch Exsudate in den peripherischen Nervenscheiden der äusseren Knochenhaut veranlasst, eine überaus grosse Empfindlichkeit gegen Stoss und Berührung der Kniescheibe zurück, und jeder im gewöhnlichen Leben unvermeidliche neue Anstoss zerstörte die eingetretene Besserung und verschlimmerte den Zustand des Leidens über das frühere Mass hinaus. Was die Medicin an innerer und äusserer Therapie nur aufzutreiben vermochte, habe ich versucht; das einzige, was symptomatische Besserung, aber causale Verschlimmerung brachte, war die elektrische Behandlung. Jetzt bin ich seit langen Jahren von allen therapeutischen Versuchen zurückgekommen, brauche nur noch jährlich eine Badecur zur allgemeinen Erfrischung, und befinde mich seit dem Culminationspunkt des Uebels im Jahre 1867 in langsam aber stetig fortschreitender Besserung des jederzeit rein local gebliebenen Leidens.*)

Von erwähnenswerthem Einfluss auf meine Entwickelung waren die zum Theil über ganze Sommer sich ausdehnenden Badereisen, zu welchen mein Uebel Anlass gab; dieselben trugen wesentlich

*) Wenn ich den Leser mit diesen medicinischen Details behelligt habe, so bin ich dazu lediglich durch die schamlosen Infamien einer gewissen Classe von Gegnern meiner Philosophie veranlasst, welche in dem Bewusstsein ihrer Unfähigkeit zu einer sachlichen Bekämpfung ihr Gift in persönlichen Schmähungen und Verleumdungen ausspritzen, und das Unglück als willkommene Handhabe ergreifen, um an ihr den verhassten Gegner in das ihnen allein verständliche Niveau ihrer eigenen seelischen Gemeinheit hinabzuzerren. (Vgl. das Vorwort zur siebenten Auflage der Philosophie des Unbewussten.)

zur Bereicherung meiner Menschenkenntniss und Lebenserfahrung bei und mussten mir in einem gewissen, freilich unvollkommenen Grade durch Bekanntwerden mit mannichfachen charakterologischen und ethnographischen Typen das mir durch die Verhältnisse versagte Bereisen fremder Länder ersetzen. Während der Gymnasialzeit hatten meine Reisen sich auf nähere und fernere Ferienausflüge mit meinen Eltern oder Vettern beschränkt. Im Jahre 1860 hatte ich alsdann als Offizier die grossen Belagerungsübungen und Breschversuche bei Jülich mitgemacht. Von 1862 an dagegen bereiste ich unter der treuen und sorgsamen Pflege meiner Mutter verschiedene Bäder, die zum Theil durch ihre Umgebung mir neue Landschaftsbilder und geschichtlich merkwürdige Stätten erschlossen.

In den ersten zwei Jahren des Leidens zweifelte Niemand, dass das zwar pathologisch leichte, aber symptomatisch so hinderliche Uebel der Heilkraft des jugendlich kräftigen Körpers oder geeigneter Therapie über kurz oder lang weichen müsse, und die intermittirenden Besserungen und Verschlimmerungen, welche eine theilweise dienstliche Thätigkeit auf begrenzten Gebieten auch noch nach dem Verlassen der Artillerieschule gestatteten, schienen diese Ansicht zu unterstützen; als aber dasselbe nach den wiederholten Verschlimmerungen einen gleichförmig andauernden Charakter annahm, da schwand die Hoffnung auf Genesung mehr und mehr und wurde die Fortsetzung der militärischen Laufbahn immer unwahrscheinlicher. Nach der erfolglosen Badekur von 1864 schien mir der Soldatenstand unhaltbar, und es war nur eine Pflicht gegen mich selbst, wenn ich mir die möglichen Chancen des Weiterdienens auf ein Jahr länger offen hielt, wo dann definitiv meine Verabschiedung mit dem Charakter als Premierlieutenant genehmigt wurde.

Als mir im Jahre 1862 der Gedanke an die eventuelle Nothwendigkeit eines Berufwechsels nahe trat, wurde ich zwar sehr peinlich dadurch berührt, aber ich war noch zu jung und von dem Leiden noch nicht ernstlich genug behindert, um von dieser Aussicht niedergedrückt zu werden. Ich hatte inzwischen in der Malerei solche Fortschritte gemacht, dass der Vorsatz, in diesem Falle Maler zu werden, mir ziemlich feststand. Ein Jahr später fing mir aber mein Beruf zum Maler bereits an, sehr zweifelhaft zu werden, als ich bei dem Versuch grösserer selbstständiger Compositionen bemerken musste, dass es mir denn doch zu sehr an der intuitiven

Kraft sinnlicher Gestaltenbildung vor dem geistigen Auge fehle, während mir das Arbeiten nach dem Modell sehr leicht wurde. Dazu kam, dass ich nicht mehr, wie ich gewohnt war, an der Staffelei stehen konnte, was bei grösseren Bildern fast unentbehrlich ist.

So warf ich mich denn mit verdoppelter Energie auf die musikalische Composition, auf welchem Gebiete ich allerdings über ein weit stärkeres sinnliches Anschauungsvermögen verfügte. Aber wieder ein Jahr später, d. h. im Herbst 1864, begann mir auch zu dieser Kunst mein Beruf fraglich zu werden. Ich fing nämlich an zu merken, dass alle aus meinem Fühlen und Denken sonst streng verbannte Sentimentalität sich in meine musikalische Production wie in einen geheimen Schlupfwinkel geflüchtet hatte, wo sie ungestört ihr Wesen treiben konnte. Ich sah mehr und mehr ein, dass meine Oper zu einförmig wurde, zu sehr der Höhen und Tiefen entbehrte, dass mir trotz einer dramatisch wirksamen Recitativbildung doch die eigentliche durchschlagende Gewalt des dramatischen Ausdrucks im stilisirten Ensemble abgehe, und dass ich für Harmonik nicht hinreichend begabt sei, um bei den gerade in dieser Richtung hochgespannten Anforderungen unserer Zeit originell und schöpferisch wirken zu können. Ueberhaupt waren die Fortschritte meines Kunstverständnisses den Fortschritten meiner Leistungen in beiden Künsten über den Kopf gewachsen; ich sah ein, dass ich auf diesen Gebieten immer nur Werke von geschmackvoller und gediegener Mittelmässigkeit würde produciren können, weil mir für dieselben der Funke des schöpferischen Genies fehle, dessen Bedeutung ich nun erst begriffen hatte, während ich früher glaubte, der combinirende Verstand müsse im Stande sein, auch in der Kunst das Höchste zu erreichen.

So verschenkte ich denn Pinsel und Palette und verschloss meine Noten, oder wie Fritz Reuter es am Schlusse seiner „Festungstid“ so ergreifend schildert, ein Stück Ballast flog nach dem andern über den Bord meines Lebensschiffleins. Mit einem nachgerade hoffnungslosen Leiden behaftet, vom Schicksal betrogen (wie ich damals wähnte) um die Anstrengungen der sechs besten Jahre meiner Jugend, abgeschnitten von der praktischen Wirksamkeit, der ich mein Leben aus freiem Entschlusse bestimmt, verlustig gegangen des beseligenden Glaubens an die eigene künstlerische Gestaltungskraft, — so war ich bankerott an Allem, was sonst den Sterblichen

gross und begehrenswerth erscheint, — bankerott an Allem, nur an Einem nicht: dem Gedanken. Denn mein Denken war frühzeitig gereift in dieser Schule des Lebens, und hatte mehr Gewinn daraus gezogen, als ich selbst damals ahnte; das aber wusste ich, dass meine philosophische Denkweise es gewesen war, welche mir bis dahin in allen Lebenslagen den philosophischen *aequus animus* unerschütterlich bewahrt hatte, welche mich gelehrt hatte, die Dinge objectiv und gelassen *sub specie aeternitatis* zu betrachten, und welche sich nun auch in der härtesten Probe, dem Verlust des Glaubens an meinen Beruf als Maler oder Musiker, bewährt hatte. Denn die erlangte höhere Einsicht war mir so wichtig, dass ich um ihren Preis nimmermehr den verlorenen Glauben hätte zurückerkaufen mögen. Je mehr ich über Bord geworfen, je leichter mein Nachen geworden, desto mehr war er in das rechte Fahrwasser gekommen; das fühlte ich ganz deutlich, dass ich nun erst, mit der Rückkehr zur Wissenschaft, und zwar in der Gestalt des freien philosophischen Denkens, zu meinem wahren Beruf zurückgekehrt war, der mir früher nur dunkel vorgeschwebt hatte und von anderen vordringlicheren Neigungen und Talenten zeitweilig überwuchert war. Ich wusste jetzt, dass ich mit 22 Jahren mehr erlebt und erfahren, mehr Irrthümer überwunden, mehr Vorurtheile abgestreift und mehr Illusionen durchschaut hatte, als vielen Gebildeten in ihrem ganzen Leben vergönnt ist, und ohne bestimmtere Pläne für die Zukunft zu entwerfen, ging ich frisch an's Werk, meine Gedanken in grösserem Massstabe zu ordnen und niederzuschreiben, wie ich es in kleinerem schon immer gethan. So begann ich gegen Ende des Jahres 1864 die „Philosophie des Unbewussten“, ohne zu ahnen, wie weit die beim Abschnitt A angefangene Arbeit sich mir unter den Händen ausspinnen würde.

3. *Die Philosophenzeit.*

Ich muss hier auf meine früheren philosophischen Orientirungsversuche ein wenig zurückgreifen, welche in meinem 13. und 14. Lebensjahre mit dem Niederschreiben von Gedanken, Einfällen, Fragen, Zweifeln und Aphorismen begannen. Im Herbst 1858, theils noch auf dem Gymnasium, theils im Beginn meiner Dienstzeit schrieb ich meine erste zusammenhängende Arbeit unter dem Titel „Betrachtungen über den Geist“. Ich vertrat darin sehr entschieden

einen psychologischen Determinismus, und plädirte in der Unsterblichkeitsfrage für die Abstreifung der geistigen Individualität mit dem Tode und die Wiederverschmelzung mit dem absoluten Geist als für die wahrscheinlichste Lösung. Im Ganzen bewegte sich dieser Versuch auf dem Boden eines aufklärerischen Deismus, zeigte aber durch seine Leugnung der Willensfreiheit und seine Auffassung des absoluten Geistes immerhin schon eine gewisse Neigung zu einem pantheistischen Monismus.

Der nächste Versuch bewegte sich auf rein psychologischer Basis. Er trug die Ueberschrift: „Die Geistesthätigkeit des Empfindens“, und wurde 1859 in Spandau verfasst. Die Grundtendenz bestand darin, die Annahme des Empfindens als einer elementaren psychischen Grundfunction, sowie die darauf gebaute Hypothese eines besonderen Empfindungsvermögens als irrthümlich zu erweisen, und die sinnliche, geistige und ästhetische Empfindung als combinirtes Resultat aus Begehren und Denken (oder Vorstellen) aufzuzeigen. Dieses an sich gerechtfertigte Bestreben konnte freilich bei völliger Unkenntniss des Unbewussten nur von zweifelhaftem Erfolge sein; ich führe es aber an, weil neuerdings die Superklugheit eines Recensenten sonnenklar deducirt hat, dass meine grundverkehrte Tendenz zur Elimination des Gefühls als primärer, psychischer Elementarfunction lediglich eine nachträgliche Conseqnenz des ergriffenen falschen Princips, des Unbewussten, sei.

Andere Aufsätze desselben Jahres blieben unvollendet, so z. B. ein Versuch über das Denken auf aristotelischer Grundlage, und eine Betrachtung über die Paradoxie der Lust am Tragischen, welche später in meinen „Aphorismen über das Drama“ ihre Erneuerung und Lösung fand.

Bis zum Jahre 1863 war alsdann meine Feder anderweitig zu sehr in Thätigkeit gesetzt, um in dieser Weise mit Studienarbeiten fortzufahren; die häufige Nöthigung zu schriftlichen Aufsätzen, insbesondere zu zeitlich knapp bemessenen Clausurarbeiten auf der Artillerieschule wirkte indessen zu der Fortbildung meines Stils mit. Erst im Frühjahr 1863 kehrte ich zu der alten Liebhaberei philosophischer Skizzen zurück, und schrieb in diesem und dem folgenden Jahre eine ganze Menge kleinerer Studien über die verschiedensten Gegenstände, hauptsächlich jedoch über psychologische Probleme, die mein Nachdenken mit Vorliebe beschäftigten (z. B.

über Coquetterie, Freundschaft, Phantasie, Gewissen, Ehre, Arbeit, Sauberkeit, Gall's Phrenologie und ihre psychologischen Irrthümer, kritische Bemerkungen zur Kritik der reinen Vernunft u. dgl.). In einigen Heften Aphorismen legte ich Gedanken nieder, welche nachher Grundpfeiler meines Systems geworden sind, z. B. die Formel zur Vereinigung des Optimismus und Pessimismus, über die Berechtigung der Teleologie, und über die Atomtheorie. Die drei reifsten Vorarbeiten handelten „Ueber den Werth der Vernunft und Erkenntniss für das menschliche Handeln und Glück", „Ueber den Begriff Unendlich (und Null)" und „Ueber die einfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde". In der erstgenannten fasste ich noch einmal die Leistungsfähigkeit des abstracten Rationalismus zusammen, der bis dahin mein Denken und Streben begrifflich beherrscht hatte; gerade indem ich ihn in seinem ganzen Umfang verherrlichen wollte, wurde ich mir seiner Schranken bewusst und empfing eben dadurch den ersten Anstoss, über denselben hinauszugehen. Der Aufsatz über das Unendliche war aus einem oppositionellen Bedürfniss gegen den mit diesem Begriff getriebenen dialektischen Unfug erwachsen, und führte in den verschiedensten Variationen das aristotelische Thema durch, dass das Unendliche niemals als Wirkliches gegeben sein, sondern immer nur potentiell in der Unbegrenztheit des Progressus gesucht werden könne. Die letzte der drei Abhandlungen bezieht sich, wie der Titel zeigt, bereits auf die Philosophie Schopenhauer's, welche ich im Herbst 1863 kennen gelernt hatte.

Dass ich seit meinem Abgang von der Artillerieschule i. J. 1862 die geistige Fortbildung durch Lectüre nach Massgabe der vermehrten Musse nicht vernachlässigt hatte, brauche ich wohl kaum besonders hervorzuheben. Wenn ich auch mitunter mir von wichtigeren Werken Excerpte gemacht hatte, so hatten doch im Allgemeinen meine philosophischen Versuche keine unmittelbare Beziehung zu meiner Lectüre; vielmehr liefen beide als unabhängige Bildungsbestrebungen neben einander her. Ganz unabsichtlich hatte ich meist über solche Fragen geschrieben, bei denen besondere sachliche Vorstudien weniger nöthig waren, weil der Stoff sich unmittelbar aus der psychologischen Beobachtung seiner selbst und Anderer ergab. Völlig unbekümmert darum, was etwa der oder jener vor mir über den Gegenstand ermittelt habe, hatte ich nur das Bedürfniss, mich

in meinem eigenen Denken zurecht zu finden und mir über mich selbst und meine Beobachtungen klar zu werden. Deshalb sind diese Versuche völlig naive Monologe, in keiner Weise für ein fremdes Auge bestimmt, und somit auch nicht zur Veröffentlichung vor dem Forum moderner, kritischer Ansprüche geeignet. Auch die „Philosophie des Unbewussten“ ist noch durchaus als Selbstgespräch geschrieben, um dem eigenen metaphysischen Bedürfniss Genüge zu thun; zwar schwebte mir bei fortschreitender Arbeit der Gedanke an eine mögliche spätere Veröffentlichung vor, aber ich hatte solche keineswegs in bestimmte oder baldige Aussicht genommen, und nachdem das vollständig druckfertige Manuscript ein reichliches Jahr nach seiner Vollendung unberührt in meinem Pulte gelegen hatte, war es nur die zufällige Bekanntschaft mit einem passenden und entgegenkommenden Verleger, welche den Anstoss zur Einleitung des Druckes gab, und das Horazische *„nonum prematur in annum“* kürzte.

Durch diese völlige Freiheit von jedem Dienst zu äusseren persönlichen oder materiellen Zwecken unterscheidet sich die „Philosophie des Unbewussten“ specifisch von den meisten Erzeugnissen des modernen philosophischen Büchermarktes, die entweder als Unterlage für beabsichtigte Habilitirung, oder als Bewerbungsmittel um eine Professur, oder zur Befestigung des im Lehramt erlangten persönlichen Ansehens, oder endlich dem schriftstellerischen Broderwerb dienen. Ich constatire hiemit nur eine meinen Bestrebungen zu gute gekommene Constellation äusserer Verhältnisse, an welcher ich weit entfernt bin, mir ein Verdienst zuzuschreiben. Ihr allein verdanke ich die Unbefangenheit gegenüber den massgebenden Meinungen des Tages, die Unbekümmertheit um die landläufigen Vorurtheile und conventionell geheiligten Irrthümer, die Missachtung gegen den werthlosen Plunder einer mumienhaften Gelehrsamkeit, die Gleichgültigkeit gegen Lob und Tadel, gleichviel von welcher Seite sie auch kommen mögen, und die Rücksichtslosigkeit gegen die Entrüstung, welche durch mein ungenirtes Nennen der Dinge beim rechten Namen unausbleiblich hervorgerufen werden musste, lauter Eigenschaften, die oft genug bald als höchstes Lob, bald als schärfster Tadel gegen mein Buch ausgesprochen worden sind. Wie ich gearbeitet habe, um meinem e i g e n e n Drang nach Erkenntniss

zu genügen, so ist auch mein eigenes Urtheil mir allezeit das einzige Richtmass für den Werth meiner Leistungen geblieben, wie es mir denn für den Begriff des Philosophen, als eines Selbstdenkers selbstverständlich erscheint, dass sein Denken ihm als die höchste inappellable Instanz gelten müsse, die für fremden Beifall oder Missfallen sich als schlechterdings unbestechlich zu bewähren habe. Ich kann selbst heute nach allen erfahrenen Angriffen mit gutem Gewissen sagen, dass keiner meiner Gegner die wirklichen Mängel meines Systems so klar und bestimmt erkannt hat, wie ich mir derselben, und zwar in den Hauptpunkten schon vor der Veröffentlichung, bewusst geworden bin, und dass ich über die Aporien meines Systems nicht nur ein deutlicheres Bewusstsein besitze als die meisten meiner Vorgänger über die ihrigen, sondern dass auch Niemand sich weniger bemüht hat, diese Aporien zu verschleiern und zu verbergen als ich. Man wird unter solchen Umständen meiner Versicherung glauben dürfen, wenn ich wiederhole, dass ich den Werth von äusserem Lob und Tadel lediglich danach abschätze, wie viel dieselben etwa zur Verbreitung meiner Schriften und dadurch zur Förderung der von mir vertretenen Ideen beitragen mögen. Ich weiss sehr wohl, dass der Zunftphilosophie der Begriff des Selbstdenkens so sehr abhanden gekommen ist, dass sie mir wie jedem wirklichen Selbstdenker seine Selbstständigkeit als frevelhafte und sträfliche Ueberhebung anrechnet; aber ich nehme ihr das nicht übel, weil ich ja einsehe, dass es eine blosse Bethätigung des Selbsterhaltungstriebes ist, wenn sie ihr Forum als das in philosophischen Fragen allein massgebende und für Jedermann objectiv entscheidende aufrecht zu erhalten sucht.

Für nichts habe ich mehr Ursache, meinem Schicksal dankbar zu sein, als dafür, dass es meine Jugend vor dieser Zunftphilosophie in Gnaden bewahrt hat. Die Hörsäle der Universität habe ich nur als neugieriger Gymnasiast mit meinen Vettern einigemal besucht, fand mich aber schon damals durch die daselbst gehaltenen philosophischen Vorlesungen wenig angesprochen. Ein glücklicher Instinct drängte mich, bei der Wasserleitung vorüber bis zu den Quellen zu gehen; denn was ich suchte, war das Grosse, Bedeutende im Reiche des Gedankens, und ich wusste, dass alles Grosse selten, aber in der Wissenschaft glücklicherweise im Original zugänglich sei. Da ich das Glück hatte, dass mir alle persönlichen Beziehungen

zu den Kreisen der Professorenphilosophie zufällig verschlossen blieben, so gab es keine Versuchung für mich, welche mich von den Wegen, die mein Instinct mir vorzeichnete, hätte ablenken können.

Die Zunftphilosophie besteht nämlich einestheils in einer Philologie der philosophischen Classiker, wo, wie in aller Philologie die Buchstabenklauberei den Geist verdrängt, anderntheils in einer ameisenartigen Geschäftigkeit behufs Ausprobirung aller möglichen Permutationen und Combinationen der von Anderen gedachten Gedanken. Dieselbe denkt mit einem Wort nicht über das unmittelbar Gegebene, sondern sie denkt über die Gedanken, welche die Selbstdenker über das Gegebene gedacht haben, kritisirt dieselben, und kritisirt die Kritiken, welche ihre Vorgänger über die Kritiken der Kritiken dieser Originalgedanken geschrieben haben. Um seinen Vortrag über irgend ein specielles Gebiet, z. B. über Ethik oder Aesthetik zu halten, nimmt sich ein Professor ein halbes Dutzend Ethiken und Aesthetiken seiner Collegen vor, stellt daraus sein Collegienheft zusammen, und lässt es endlich als das siebente desselben Genres drucken. So wird die Professorenphilosophie durch die Anforderungen ihres Berufs unvermeidlich zu einer forcirten Systemmacherei gedrängt, welche natürlich bei dem Mangel eines neuen bahnbrechenden Grundprincips hinter den systematischen Schulformen nur den äusserlichsten Eklekticismus verbergen kann; sie wiegt sich aber in der Selbsttäuschung, so den höchsten Anforderungen genügt zu haben, und durch ihr Wissen um die Gedanken wahrer Philosophen, sowie durch ihre kritische Reflexion über dieselben diesen originalen Selbstdenkern überlegen zu sein. Lichtenberg sagt: „Unter den Gelehrten sind gemeiniglich diejenigen die grössten Verächter aller übrigen, die aus einer mühsamen Vergleichung unzähliger Schriftsteller endlich eine gewisse Meinung über einen Punkt festgesetzt haben". Und an einer andern Stelle: „Das viele Lesen ist dem Denken schädlich. Die grössten Denker, die mir vorgekommen sind, waren gerade unter allen Gelehrten die, welche am wenigsten gelesen hatten".

Dazu kommt, dass die Zunftphilosophie ihren Ursprung aus der Schülerbelehrung nicht verleugnen und den ihr daraus anhaftenden schulmeisterlichen Anstrich nicht abstreifen kann. Wenn sich das Wesen des Schulmeisterlichen in einem pedantischen Unfehlbarkeits-

dünkel der unantastbaren Superiorität des Meisters gegen die Schüler ausspricht, welche dann, zur Gewohnheit geworden, auf das Verhalten zur ganzen übrigen Welt übertragen wird, so trifft dieses Merkmal kaum irgendwo in höherem Grade zu, als bei der Professorenphilosophie, widerspricht aber keinem Gegenstande so sehr, als der Natur der Philosophie, welche in dem freien, d. h. von keiner Pietät gegen irgendwelche Autorität beengten Denken besteht.

So kann die Professorenphilosophie in jeder Beziehung auf einen angehenden Selbstdenker nur erdrückend, verwirrend und kopfverderbend wirken, und es muss eine ganz eminente Begabung sein, welche, durch diese Schule gegangen, sich doch noch zum originellen Denken durcharbeitet. Jedenfalls wird auch ein solches Talent eine unverhältnissmässige Menge Kraft vergeuden müssen, um nur die Schädigungen wieder zu überwinden, welche es durch den an die Flügel seines himmelanstrebenden Geistes gehängten Ballast von scholastischem Krimskrams erlitten, und um seine Seele nur dem unmittelbaren und intuitiven Denken neu zu erschliessen. Darum preise ich mein Geschick, welches mir vergönnte, in jenen Lebensjahren, wo ich andernfalls dieser Danaidenarbeit hätte obliegen müssen, mit frischem, von keinem System befangenen Blick in das reale Leben und in die ideale Welt der Schönheit zu schauen, und mich so durch objective Anschauung zum intuitiven Denken reiferer Jahre vorzubereiten.

Den literarischen Niederschlag der Professorenphilosophie bildet jene massenhafte philosophische Literatur der lebenden Generation, welche mit der nächsten für immer vergessen ist. Ausser dem kleinen Kreise der Philosophieprofessoren und Docenten selbst würde sich um diese Literatur Niemand bekümmern, wenn nicht anerkennende Besprechungen in kritischen und literarischen Blättern gelegentlich einen Draussenstehenden zur Kenntnissnahme verleiteten. Diese Verführung wäre auch mir schwerlich erspart geblieben, wenn ich nicht in einer so hermetischen Abgeschlossenheit von der wissenschaftlichen Welt gelebt hätte, dass ich in meiner literarischen Unschuld nicht einmal eine Ahnung von der Existenz solcher Blätter hatte. Wenn ich jetzt wieder einmal einige unwiederbringliche Stunden auf das Durchblättern eines angepriesenen neuen philosophischen Werkes verschwendet habe, so sehne ich mich manchmal

nach jener idyllischen Unkenntniss zurück, die mir so viele Zeitvergeudung und Langeweile ersparte.

Mein Philosophiren war in jeder Beziehung ein rein monologisirendes, d. h. ich hatte unter meinen Freunden keinen, mit dem ich ein irgendwie philosophisch gefärbtes Gespräch führen konnte. Mein Vater liess mir zwar meinen Willen, erklärte sich aber von seinem realistischen Standpunkte entschieden gegen solchen Zeitverderb, und sprach bei meinem Ausscheiden aus dem Dienst unverhohlen sein Bedauern über meine nebulose Richtung und seinen Wunsch aus, dass ich greifbareren Gegenständen meine Studien und meine Befähigung zuwenden möchte. Der einzige, der meinem Denken Nahrung und Anregung gab, war ein bei meinen Eltern verkehrender Privatgelehrter, der auf Hegel und Schelling fusste, und nur ein dialektisches Denken im Hegel'schen Sinne als philosophisches Denken gelten liess. Er gab mir Hegel, Schelling, Schopenhauer, Kuno Fischer und manches Andere zu lesen, und hatte von meiner Knabenzeit an erheblichen Einfluss auf meine geistige Entwickelung. Da ich aber gegen seine Dialektik mich stets oppositionell verhielt, und er mein inductives Vorgehen nicht für Philosophie gelten liess, so entfernten wir uns nur umsomehr von einander, je selbstständiger und entschiedener mein Denken sich entwickelte. Der bestrickende Reiz, in welchem ich durch ihn die dialektische Methode kennen lernte, wurde ein Hauptgrund, dass ich später im Sommer 1867 in Wiesbaden mit dieser formellen Seite des Hegelianismus eine gründliche Abrechnung in einer eigenen Schrift vornahm.

Bis zum Herbst 1864 war meine Lectüre wie meine Schriftstellerei planlos und ohne gegenseitigen Zusammenhang gewesen; von da an, wo ich nach Aufgeben der Künste meine ganze Zeit der Philosophie widmete, trat ich in ein systematisches Studium der philosophischen Classiker ein, und bewältigte ausserdem mit Rücksicht auf die begonnene Arbeit eine grosse Masse naturwissenschaftlicher und psychologischer Literatur. Hier dienten mir zum Theil befreundete Mediciner als Rathgeber; insbesondere verdanke ich der Güte des Nestors der deutschen Psychiatriker, Geh. Medicinalrath Flemming, den ich im Bade kennen zu lernen das Glück hatte, die werthvollsten Fingerzeige und Hülfen. Im Uebrigen war ich auf die literarischen Verweisungen beschränkt, welche ich in den ge-

lesenen Werken fand, und auf die zum Theil wie gerufen kommenden Funde, welche mir ein glücklicher Zufall in die Hände spielte. Ohne Zweifel hatte diese Beschränkung in den Hülfsmitteln ihre grossen Mängel, aber ich war mir dieser Mängel damals nicht bewusst, und fand später, dass sie auf den Inhalt meiner Arbeit keinen erheblich beeinträchtigenden Einfluss geübt hatten. Ich verliess mich wesentlich auf einen gewissen natürlichen Instinct betreffs der Unterscheidung bedeutender und unbedeutender Schriftsteller und betreffs der Sonderung des Bedeutenden von dem Unbedeutenden in den einzelnen Büchern, und bin hiermit, wie ich nachträglich wohl constatiren darf, leidlich gut gefahren, — jedenfalls im Ganzen tausendmal besser, als wenn ich mich der Leitung eines Philosophieprofessors anvertraut hätte, wodurch mir freilich vieles erleichtert und manche unnütze Mühe erspart worden wäre.

Im Frühjahr 1865 gelangte ich bis Abschn. B. Cap. II, im Frühjahr 66 bis C. Cap. V, im April 1867 war das Werk vollendet. In den Sommern 65 und 66 lebte ich nur der Erholung und Zerstreuung, freilich auch der Lectüre, und im Herbst 66 verfasste ich, durch die Lectüre Immermann's angeregt, in fünf Wochen das Drama „Tristan und Isolde", ohne von den früheren dramatischen Bearbeitungen etwas zu wissen, und hauptsächlich in dem Wunsche, dass ein so prächtiger Tragödienstoff nicht unverwerthet bleibe. Wie zu meinem dicken philosophischen Manuscript der leise, so fehlte mir hier bei diesem Eintritt in den Dienst der tragischen Muse der laute Spott nicht.

Und doch war in der oben geschilderten Situation nur meine Fähigkeit und Kraft zur Objectivation meine Rettung vor geistigem Untergange gewesen. In ihr fand ich einen zunächst freilich rein innerlichen Beruf, und die höchste Befriedigung schöpferischer Thätigkeit, in ihr fand ich aber auch das Mittel, mich von demjenigen zu befreien, was unausgesprochen die Seele zernagt. Mit dem Pessimismuscapitel habe ich mir für immer den Weltschmerz als solchen vom Halse geschrieben und ihn in ein objectives affectloses Wissen vom Elend des Daseins geläutert, dadurch aber auch die ungetrübte Heiterkeit des im Aether des reinen Gedankens schwebenden, und von ihm aus die Welt und sein eigenes Leid wie ein fremdes Untersuchungsobject betrachtenden Philosophen mir zurückerobert. Dass der Schopenhauer'sche Pessimismus auch da be-

geisterte Jünger finden, der Weltschmerz auch da sich spontan erzeugen kann, wo die bei mir zusammengetroffenen äusseren Verhältnisse fehlen, beweisen zahllose Beispiele; es wäre daher logisch ganz ungerechtfertigt, meinen Pessimismus aus meinen äusseren Lebensumständen erklären zu wollen. Vor allem spricht das dagegen, dass nicht der Pessimismus das mir Eigenthümliche ist, sondern seine Verschmelzung mit der optimistischen Entwickelungstheorie und die hieraus sich ergebende Ueberwindung des Schopenhauer'schen Quietismus und seiner Verneinung des Willens zum Leben; diese Ueberwindung aber habe ich mir nicht wegen, sondern gerade trotz der niederdrückenden äusseren Umstände errungen.

Ich weiss sehr wohl, dass das Werk, welches meinen Namen bekannt gemacht hat, ein Jugendwerk mit den Vorzügen und Fehlern eines solchen ist; ich gestehe offen, dass ich heute manches anders eintheilen, darstellen und ausdrücken würde. Aber ich weiss ebenso gut, dass es schade darum wäre, das Werk umzugestalten, und dem Publikum die weitere Benutzung desselben in seiner ursprünglichen Gestalt zu entziehen, in welcher es nun einmal Eigenthum der Geschichte der Philosophie geworden ist und als solches eine charakteristische Entwickelungsphase derselben repräsentirt. Deshalb habe ich in den späteren Auflagen von Aenderungen Abstand genommen und mich auf erläuternde und vertiefende Zusätze beschränkt, und habe es vorgezogen, die etwa in Rede kommenden Modificationen in besonderen Schriften und Abhandlungen niederzulegen. Um Missverständnissen vorzubeugen, will ich jedoch ausdrücklich hinzufügen, dass die beiden Punkte, welche die heftigsten, sinnlosesten und unfläthigsten Angriffe gegen mich hervorgerufen haben, ich meine meine Ansichten über die Geschlechtsliebe und das Elend des Daseins, von solchen Modificationen nicht betroffen werden, sondern sich mir im Laufe der Zeit nur bestätigt und verschärft haben.

Der Grundirrthum in den betreffenden Angriffen ist die anscheinend durch keine Deutlichkeit meinerseits und durch keine Belehrung und Zurechtweisung von Seiten meiner Vertheidiger*)

---

*) Vergl. Oscar Blumenthal: „Der Begründer einer neuen Weltanschauung" im „Neuen Blatt" 1874 Nr. 46; A. Taubert: „Der Pessimismus und seine Geg-

auszurottende Verwechselung zwischen dem Schopenhauer'schen Standpunkt der Verneinung des Willens zum Leben und dem meinigen der Bejahung desselben. Ihre Anknüpfung findet diese Verwechselung darin, dass ich die Ausrottung des Geschlechtstriebes, beziehungsweise den Selbstmord als die allein folgerichtige Consequenz des Egoismus oder Individual-Eudämonismus aufzeige, und dass die betreffenden Gegner gar nicht begreifen können, wie dieser ihnen allein geläufige Standpunkt des Individual-Eudämonismus als ein schlechthin berechtigungsloser, nothwendig zu überwindender von mir hingestellt wird. Aus meinem philosophischen Gesichtspunkt, insbesondere aus dem meines Monismus, ist nun aber das Ganze das dem Einzelnen unbedingt Ueberlegene, und vom Standpunkte der hingebungsvollen Mitwirkung am Process des Ganzen sind demnach alle jene Instincte zu restituiren, welche vom Standpunkte des Individual-Eudämonismus als trügerische Illusionen entlarvt und verurtheilt werden. So wird unter andern auch die Liebe mit ihrer segensreichen unbewussten Wirksamkeit für die Veredelung der Menschheit und den Fortschritt des bewussten Geistes restituirt, und wie Luther dem katholischen Cölibat gegenüber, so habe ich der Schopenhauer'schen Askese und Willensverneinung gegenüber durch meine Verheirathung vor aller Welt documentirt, dass mein praktisches Verhalten sich mit meinen philosophischen Theorien im völligen Einklang befindet.

Die liebende Gattin, die verständnissvolle Genossin meiner idealen Bestrebungen, waltet in meiner bescheidenen aber freundlichen Häuslichkeit, in einer Wohnung, die dem parkartigen botanischen Garten Berlins gegenüber gelegen, die Annehmlichkeiten der Winter- und Sommerwohnung in sich vereinigt. In unserer Ehe vertritt sie das pessimistische Element, indem sie sich dem von mir verfochtenen evolutionistischen Optimismus gegenüber skeptisch verhält. Zu unseren Füssen spielt mit dem treuen vierfüssigen Gefährten ein schönes blühendes Kind, das eben mit der Verbindung von Zeit- und Hauptworten experimentirt, bereits bis zu dem

---

ner" S. 3, 37—41 und viele andere Stellen; M. Venetianer: „Der Allgeist" S. 64, 72 ff.; K. du Prel: „Der gesunde Menschenverstand vor den Problemen der Wissenschaft," u. a. m.

Fichte'schen Princip des „Ich" vorgedrungen ist, aber dasselbe, wie auch Fichte zu thun pflegt, vorläufig noch mit der dritten Person des Zeitworts verknüpft. Meine Eltern und Schwiegereltern sowie ein erlesener Freundeskreis sorgen für geistige Abwechselung und gemüthliche Anregung, und ein philosophischer Freund äusserte kürzlich: „wenn man wieder einmal zufriedene und heitere Gesichter sehen will, so muss man zu den Pessimisten gehen!"

II. Ueber wissenschaftliche Polemik.

(1874.)

„Kleine Fehler zu entdecken, ist von jeher die Eigenschaft solcher Köpfe gewesen, die wenig oder gar nicht über die mittelmässigen erhaben waren. Die wirklich erhabenen schweigen still oder sagen nur etwas gegen das Ganze, und die grossen Geister schaffen um, ohne zu tadeln.“ Lichtenberg.

„Durch Irrthum zur Wahrheit!“ Dies ist die allgemeine Signatur des Weges, den die Erkenntniss der Menschheit wandelt. Weil der Apostel recht behält, dass all unser Wissen Stückwerk ist, darum ist alles Erkennen mehr oder minder einseitig, nämlich durch die Seite des Ganzen bedingt, auf welche das Wissen gerade gerichtet ist. Indem die Sehnsucht nach einer Totalität des Erkennens aber unaustilgbar in des Menschen Herz gesenkt ist, macht auch trotz aller abstracten Einsicht in die Einseitigkeit unseres bruchstückweisen Wissens immer von neuem der Trieb sich geltend, den jeweilig erreichten Stand der Erkenntniss als eine Totalität der Wahrheit auszubauen. So wird das, was in gewissem Sinne richtig ist, als völlig und schlechthin richtig, die relative Wahrheit für eine absolute angesehen und damit wird die relative Wahrheit zugleich zur relativen Unwahrheit, was sie an und für sich noch nicht ist.

Der so entstandene Irrthum findet aber seine Correctur darin, dass ein anderes Individuum, ein anderes Volk oder ein anderes Zeitalter dieselbe Sache von der entgegengesetzten Seite betrachtet und diese für die wahre hält, — gewöhnlich mit eben so viel und eben so wenig Recht. Bleibt die erstere Meinung diesem Volke nicht völlig unbekannt oder wird sie nicht als eine gänzlich verkehrte ignorirt oder als ein historisch erledigter Irrthum bei Seite geschoben, findet dieselbe vielmehr gewisse Vertreter neben der

herrschenden Meinung, so wird sie von dieser bekämpft, ebenso wie sie ihrerseits gegen dieselbe ankämpft, und dieser Kampf der Meinungen ist die wissenschaftliche Polemik.

Wo das geistige Leben noch in den Fesseln der Ueberlieferung liegt, da wird die Polemik sich um nebensächliche Punkte drehen, wenn sie überhaupt sich entfaltet; nur da, wo geistige Freiheit zur geistigen Regsamkeit führt, werden die Gegensätze in kürzeren Zeiträumen auftauchen, in engerem Raume sich zusammendrängen und in Individuen derselben Zeit und desselben Volkes Vertreter finden, welche sie auf einander platzen lassen. Je rascher das geistige Leben pulsirt, desto entschiedener wird jede Ausbildung der einen Seite der Wahrheit das Hervortreten des Gegengewichtes in der anderen provociren; je eifriger der Menschengeist sich beeilt, die eine ergriffene Seite der Wahrheit zum Centrum derselben zu machen und so ihre Leistungsfähigkeit zu überspannen, desto sicherer wird dann die Reaction der anderen, bei diesem Verfahren ungebührlich zurückgedrängten Seite der Wahrheit sein.

Diese Erscheinung tritt im letzten Jahrhundert auf allen Gebieten des Lebens auf das Deutlichste zu Tage. Die revolutionäre Uebertragung der Souveränität auf den Volkswillen forderte ihr Gegengewicht in der reactionären Uebertragung der Souveränität an einen militärischen Despoten; die Verlegung des Schwerpunktes des Staatslebens in das Phrasenthum liberaler Doctrinen einen Umschlag in die willige Anerkennung des unersetzlichen Werthes einer straff concentrirten Regierungsgewalt. Die polizeiliche Bevormundung des Verkehrs brachte die Manchester-Lehre des *laisser aller* in Flor, und die Auswüchse dieses volkswirthschaftlichen Faustrechtes führen zurück zur Sehnsucht nach socialer Organisation. Die Ueberspannung der philosophischen Speculation mit ihren apriorischen Constructionen des Realen und ihrer dialektischen Selbsterzeugung der absoluten Idee riefen die einseitige Cultivirung einer ihren Blick auf das Nächste beschränkenden Empirie und eines gedankenlosen Materialismus hervor, dessen nicht zu verbergende Unzulänglichkeit aufs neue zur philosophischen Orientirung im schätzbar bereicherten empirischen Material drängt. Jede einseitige Ausbildung des Monismus in der Philosophie provocirt die Reaction eines Pluralismus, der die unterschätzte Berechtigung der Individualität zum Ausgangspunkte nimmt und nun seinerseits deren Bedeutung zu einer abso-

luten aufbläht. Dergleichen Beispiele liessen sich noch viele anführen.

Wo nun solche Gegensätze auf einander treffen, da entfaltet sich positive Polemik, d. h. eine Polemik mit positivem Gehalt, im Gegensatz zu einer rein negativen, an und für sich inhaltsleeren Polemik, welche einen positiven Werth nicht beanspruchen kann. Die positive Polemik ist ein Ritter, der da weiss, für welche Fahne er kämpft, die negative ein Strauchritter und professionirter Händelsucher, dem es nur darum zu thun ist, die Fahne echter Streiter zu zerfetzen und in den Koth zu treten, sei es aus Hass gegen das Positive überhaupt, sei es aus herostratischer Eitelkeit, um sich als gefürchteten Wegelagerer nennen zu hören.*) Diese negative Polemik wird dadurch um nichts edler, wenn sie sich in die Formen schulgerechter Klopffechterei hüllt und so für das abstracte Gespenst der Wahrheit zu fechten vorgiebt, wie die fahrenden Ritter einst für die abstracte Ehre jedem ihnen Begegnenden die Rippen zerbrachen. Die negative Kritik ist darauf gerichtet, in dem in Ansehen stehenden Positiven die Unwahrheit rein als solche nachzuweisen, ganz abgesehen von der Wahrheit, welche an ihre Stelle zu setzen sei. Ein solches Verfahren ist aber in Bezug auf nebensächliche, accidentielle Irrthümer verdienstlos und überflüssig, da solche im weiteren Processe von selber wie die trockenen Kelchblätter von der Frucht abfallen; hingegen in Bezug auf die Principien und deren nothwendige Consequenzen ist es im Wesentlichen fruchtlos, da der Menschengeist durchaus irgend etwas haben muss, woran er sich hält, und trotz aller Irrthümer das Gegebene festzuhalten sucht, bis ihm etwas Besseres geboten wird, wo er dann jenes willig fahren lässt.

In der That ist letzteres, anscheinend unkritische und unwissenschaftliche Verhalten in gewissem Sinne wohl berechtigt. Wenn man nämlich einmal eingesehen hat, dass alle unsere Erkenntniss mehr oder minder nach der einen oder nach der anderen Seite mit

---

*) Goethe sagt in den Gesprächen mit Eckermann: „... Alles opponirende Wirken geht auf das Negative hinaus, und das Negative ist nichts. Wenn ich das Schlechte schlecht nenne, was ist da viel gewonnen? Nenne ich aber das Gute schlecht, so ist viel geschadet. Wer recht wirken will, muss nie schelten, sich um das Verkehrte gar nicht bekümmern, sondern immer nur das Gute thun. Es kommt nicht darauf an, dass eingerissen, sondern dass etwas aufgebaut werde, woran die Menschheit reine Freude empfinde.“

Irrthum behaftet ist, dass es aber auch keinen Irrthum giebt, in dem nicht eine gewisse relative Wahrheit enthalten wäre, so wird man den Nachweis bestimmter Irrthümer in einer Meinung nicht mehr als schlechthin tödtlich für dieselbe ansehen, sondern nur als concrete Bestätigung einer Thatsache, die man *in abstracto* vorher wusste oder doch hätte wissen sollen.

In der Philosophie z. B. hat jedes System, wie schon Aristoteles wusste, seine kitzlichen Punkte oder Aporien und da das nachfolgende ebenfalls die seinigen haben wird, so kann die Einsicht in die Aporien eines gegebenen Systemes noch kein Motiv sein, dasselbe von Grund aus zu verwerfen; man hilft sich dann vielmehr so lange, wie es gehen muss, d. h. so lange kein neues System mit minder schwerwiegenden Aporien sich darbietet, mit Flickerei oder, wie es in der Schulsprache heisst, mit Hilfshypothesen und leichteren Modificationen. Ganz ebenso ist es in der Naturwissenschaft. Die Aporien der vorcopernikanischen Weltansicht waren längst bekannt, aber man half sich mit den Hilfshypothesen der Epicyklen, obwohl auch diese nicht auslangten, um sie fortzuschaffen; aber man musste sich mit ihnen behelfen, so lange ein anderes, besseres System des Weltbaues nicht aufgestellt war, und alle negative Kritik war bis dahin ein fruchtloses Unternehmen.

Erst wenn die neue Lehre gegeben ist, hat es einen Sinn, die alte zu zerstören, dann aber ist die Polemik nicht mehr negative, sondern positive Polemik, und sie ist letzteres sogar dann, wenn sie aus Opportunitätsrücksichten mit verhüllter Fahne kämpft, weil sie nach errungenem Siege dieselbe doch entfalten wird. Diese Art der pseudo-negativen Polemik kann in solchen Fällen von Vortheil sein, wo die Anhänger der zu bekämpfenden Lehre ein so heftiges Vorurtheil gegen die Anhänger der gegnerischen Doctrin haben, dass sie deren Gründe gar nicht hören wollen, so dass die einzige Art, ihnen beizukommen, die negative, anscheinend voraussetzungslose Kritik ihres Standpunktes ist. Ein solches Verhalten kann besonders da geboten erscheinen, wo ein der Vergangenheit angehöriger und durch den Fortschritt der geistigen Entwickelung thatsächlich längst überwundener Standpunkt in der hinter der Zeitbildung zurückstehenden Masse des Volkes durch das Zusammenwirken von geistigem Trägheitsmoment missverstandenen Gemüthspostulaten und deren Ausbeutung durch Classenherrschsucht zähe

beharrt und künstlich conservirt und zum Hass gegen die ihn in seiner Existenz bedrohende fortgeschrittene Geistescultur aufgereizt wird. In einem solchen Fall liegt aber der anscheinend rein negativen Kritik die Summe der gesammten Errungenschaften des geistigen Fortschrittes zu Grunde, welche nur darauf lauert, den durch die Kritik aufgeräumten Boden mit ihrem Samen zu bestreuen. Eine solche pseudo-negative Kritik, welche, weil gegen einen historisch überwundenen Standpunkt gerichtet, immer dahin streben wird, sich zur immanenten Kritik zu erheben, darf nicht verwechselt werden mit einer inhaltslos negativen Polemik gegen die geistigen Fortschritte der Gegenwart selbst.

Was nun die auf einen positiven, mehr oder minder entgegengesetzten Standpunkt gestützte Polemik betrifft, so ist sie zwar *positiv*, aber sie ist ebenso wie die rein negative Kritik *äusserlich*, d. h. sie richtet mit einem der Sache fremden, von aussen herzugebrachten Massstabe. Die positive Kritik ist aber in ihrer Aeusserlichkeit wenigstens schon auf den *Inhalt* gerichtet, während die negative Kritik bei dem Mangel eines positiven Massstabes sich darauf angewiesen sieht, rein *formalistisch* zu verfahren, d. h. sich mit den Grundsätzen der formalen Logik als Massstab zu begnügen. Die negative Kritik beschäftigt sich einfach mit dem Nachweiss formeller Widersprüche und hält damit ihre Aufgabe für abgethan, während sie doch nun erst recht angehen sollte, nämlich als Bestreben, die Existenz dieser formellen Widersprüche und ihre psychologische Entstehung in diesem Kopfe oder dieser Zeit zu erklären, die relative Berechtigung der zusammengekoppelten entgegengesetzten Tendenzen nachzuweisen und vor allen Dingen die aufgezeigten Widersprüche aus höheren Gesichtspunkten zu *versöhnen*. Die positive Kritik ist wiederum zufrieden, wenn sie den Widerspruch der Sache mit dem von ihr herzugebrachten äusserlichen Massstabe dargethan hat, ohne die Ahnung, dass hier die wahre Aufgabe erst damit beginnt, den höheren Gesichtspunkt zu finden, aus welchem die relativ berechtigten und anscheinend einander schlechthin ausschliessenden Standpunkte mit einander als Momente der vollen Wahrheit vereinbar werden.

Die negative Kritik hat darin Recht, dass jeder Versuch, eine einseitige Wahrheit als Wahrheit schlechthin zu behaupten, sich nothwendig bei hinreichend weitgehender Ziehung der Consequenzen

in innere Widersprüche verwickeln muss; die positive darin, dass eine solche den berechtigten Widerspruch der anderen, sie ergänzenden Seite der Wahrheit herausfordert; aber erstere irrt darin, dass sie mit dem Nachweis der Verwickelung in formelle Widersprüche jeden positiven Wahrheitskern eines Standpunktes vernichtet zu haben wähnt, letztere darin, dass sie ihren eigenen, ebenfalls einseitigen Standpunkt für die volle Wahrheit hält und jedem Standpunkt, der diesem widerspricht, unbedingt jede Wahrheit absprechen zu müssen meint.

In ihrer unmittelbaren Wirkung ist die äusserliche positive Kritik ganz eben so unfruchtbar wie die rein negative; d. h. sie bringt der Wahrheit keine directe Förderung. Indirect aber nützt sie der Entwickelung derselben dadurch, dass sie ihre Wahrheit vertheidigt, nicht dadurch, dass sie die ihr entgegengesetzte angreift; denn durch die Polemik selbst sieht sie sich zur Durcharbeitung, Klärung, näheren Ausführung und vielseitigeren Begründung ihres eigenen Standpunktes veranlasst und dies ist sowohl ein Gewinn für die Theorie, als auch führt es pracktisch zu einer Vermehrung ihrer Anhängerschaft und erzwingt dadurch eine eingehendere Berücksichtigung von Seiten derer, die etwa zur Fortbildung der Erkenntniss berufen sein könnten. Der Werth der positiven Polemik liegt also keineswegs in den Wunden, die sie dem Gegner schlägt, sondern in der rückwirkenden Nöthigung zur besseren Selbstdeckung und Befestigung der eigenen Stellung. Ausserdem freilich wirkt sie eben so gut dahin, den Gegner zur Verstärkung seiner Position zu motiviren, nützt diesem also, dem sie zu schaden glaubt, genau in derselben Weise und in demselben Masse als sich selber und arbeitet durch beide Wirkungen schliesslich doch nur für einen höheren dritten Standpunkt, dem allein die Durchbildung der von ihm umfassten und in ihm aufgehobenen einseitigen Wahrheiten zugutekommt. So erweist sich auch hier der unbewusste Zweck der individuellen Thätigkeit als ein dem individuellen Bewusstsein durchaus fernliegender, paradoxer, ja sogar seinen beabsichtigten Zielen ironisch entgegengesetzter.

Bei einem systematisch durchgearbeiteten Standpunkt, gleichviel, ob es eine philosophische Weltanschauung, eine naturwissenschaftliche Hypothese oder eine politische oder sociale Theorie ist, bedingen sich alle einzelnen Theile wie in einem Organismus gegen-

seitig und sind in letzter Instanz sämmtlich durch das Princip bedingt, durch welches sich der Standpunkt charakterisirt (gleichgültig, auf welchem Wege dies Princip gewonnen und begründet sein mag). So lange mithin die Polemik sich um untergeordnete Streitfragen dreht, wird die Hauptaufgabe der Discussion darin bestehen, nachzuweisen, dass und wie diese secundären Differenzen durch den Gegensatz der Principien nothwendig mitbedingt sind. Hierauf wird die Vertheidigung ihre Aufgabe im Wesentlichen beschränken, wenn sie dieselbe recht versteht, obwohl eine Verstärkung der inductiven Begründung der angefochtenen Behauptungen aus der Erfahrung heraus natürlich platzgreifen kann, wenn es in dieser Hinsicht nöthig scheint, frühere Versäumnisse nachzuholen.

Andererseits aber wird die Vertheidigung selbst der erstgenannten Aufgabe überhoben sein, wenn der Angreifer die seinige richtig aufgefasst und gelöst hat. Denn von der Kritik ist unbedingt zu verlangen, dass sie den organischen Zusammenhang der sämmtlichen Bestandtheile des bekämpften Systems und ihre Bedingtheit aus dem charakteristischen Princip richtig verstanden und deutlich wiedergegeben hat. Nur durch die Unvollkommenheit der Kritik kann die Apologetik gezwungen werden, das nachzuholen, was schon die Kritik hätte leisten sollen; nur durch die Unvollkommenheit der angegriffenen systematischen Darstellung kann die Vertheidigung in die Lage versetzt werden, die unzulänglichen inductiven Begründungen zu verstärken und zu vermehren.

Es ist also letzten Endes nur die allen menschlichen Leistungen anhaftende Unvollkommenheit, welche die äusserliche positive Polemik möglich macht. Denn wenn die Leistung überall die Aufgabe in idealer Weise erfüllt, so findet die Apologetik eben so wenig an der eignen inductiven Begründung als an der Darstellung des systematischen Zusammenhanges von Seiten des Gegners Versäumnisse nachzuholen oder Mangelhaftes zu verbessern, und die Kritik wird unter derselben Voraussetzung zu einem einfachen Referat, das schliesslich die Unvereinbarkeit des Princips mit dem herzugebrachten fremden Massstab und damit vermeintlich zugleich die absolute Unwahrheit des ganzen Systems constatirt. Ist die Polemik dahin gelangt, alle secundären Differenzen auf principielle zurückzuführen, so ist alles weitere Gerede nutzlos. Und wenn die Gegner über ihre positiv entgegengesetzten Principien bis zum jüngsten Tage

disputirten, so würden sie sich dadurch eben so wenig um ein Haarbreit näher kommen wie zwei Leute, die zu entgegengesetzten Seiten eines Grabens stehen; denn die ganze Streiterei dreht sich schliesslich nur noch um die einförmige Wiederholung der von jeder Seite für ihren Standpunkt vorgebrachten Beweise und die daraus abgeleitete Folgerung: „*ergo* muss die entgegengesetzte Meinung unwahr sein.“ Soll in diesen ermüdenden Cirkel eine Abwechslung gebracht werden, so kann es nur durch Rückfall in die negative Polemik geschehen. Durch letztere zeigt jeder dem Anderen mit gleichem Recht, dass sein Princip in den Consequenzen sich in Aporien und Widersprüche verwickelt, und jeder meint mit gleichem Unrecht, dass die Widersprüche seines Princips nichts zu sagen hätten, dass die des gegnerischen aber demselben jede Wahrheit raubten.

Das Höchste, was die negative Polemik im Dienste der positiven leisten kann, ist, das Verhältniss des Reichthums oder der Armuth der gegnerischen Principien in Bezug auf ihre Fähigkeit der Erklärung der gegebenen Wirklichkeit zu zeigen; aber es wäre ganz verkehrt, aus dem Grade des Reichthums oder der Armuth, den ein Erklärungsprincip in seiner Isolirung besitzt, auf das ihm zukommende Maass von relativer Wahrheit schliessen zu wollen, welches erst aus dem Gewicht seiner Bedeutung in der Vereinigung mit den es ergänzenden Momenten der Wahrheit beurtheilt werden kann. (Man denke an Schopenhauers blinden Willen und Hegels logische Idee.) Diese Beurtheilung wird aber wiederum erst möglich, wenn der höhere Gesichtspunkt gefunden ist, aus welchem die entgegengesetzten und scheinbar einander widersprechenden Principien als zusammengehörige Momente der Einen Wahrheit erscheinen; sie ist also unmöglich, so lange die äusserliche positive Polemik der streitenden Principien nicht durch ein höheres Princip überwunden ist.

Wenn in Bezug auf Aufklärung über den inneren Zusammenhang der Behauptungen und Forderungen nichts mehr zu thun ist, aber der theoretische Streit bereits den Charakter der Leidenschaft (sei es zwischen Personen oder Parteien) angenommen hat, dann tritt ein Punkt ein, wo die Kämpfenden es nicht lassen können, die zum Ueberdruss gehörten Argumente stets von neuem zu wiederholen, und doch selber fühlen, dass die ermüdende Polemik unfruchtbar ist. Jeder Theil bildet sich ein, er müsste den anderen durch

seine Argumente längst überzeugt haben, und findet doch, dass derselbe nur in seiner Meinung bestärkt worden ist. Dann taucht aus dem Bewusstsein, dass alle Argumente erschöpft und doch alle Polemik fruchtlos geblieben ist, die Einsicht auf, dass man einander gar nicht mehr verstehe, weil man von grundverschiedenen Voraussetzungen ausgeht. (Man denke an die parlamentarische Polemik des Ultramontanismus und Nationalliberalismus.) Hat der Streit dann eine praktische Bedeutung, so kommt er zunächst als Machtfrage zum Austrag; ist er aber rein theoretischer Natur, so führt die Ermüdung zur Abstumpfung und mit der Zeit zur Indifferenz. Es treten dann Interessen anderer Art zeitweilig in den Vordergrund und was früher Hauptsache war, erscheint nun von nebensächlicher Bedeutung.

In solchen Perioden polemischer Erschöpfung ruht gleichwohl das menschliche Geistesbedürfniss der allseitigen Orientirung nicht. Ohne die zuletzt mit einander ringenden Gegensätze in einem höheren Princip überwunden zu haben, geht doch das Gefühl für die Schärfe derselben verloren. Es wird die systematische Strenge des organischen Zusammenhanges bei Seite gelassen und von den Gegnern hie und da etwas aufgenommen, was plausibel scheint. Das „Plausible" wird zum Richtmass des Wahren und der gesunde Menschenverstand aicht die Masse an Stelle des systematischen wissenschaftlichen Denkens. Die hie und da aufgelesenen Brocken werden zusammengesetzt, und da sie entgegengesetzten Standpunkten angehören und ihre Nebeneinanderstellung somit Widersprüche involvirt, so werden sie wenigstens so gruppirt, dass die Widersprüche, die in ihnen liegen, möglichst wenig zu Tage treten und in die Augen springen. Da der Zusammenstellung ein einheitliches Grundprincip und ein systematischer Zusammenhang fehlt, so kann sie nur ein unorganisches Aggregat liefern und das bunt zusammengewürfelte Mosaik kann nur durch den „Geschmack" des Ordnenden den Schein eines leidlich zusammenstimmenden Ganzen erlangen. Die Mängel der begrifflichen Einheit und die in den Einzelheiten lauernden Widersprüche werden durch formelle Darstellungsgewandtheit übertüncht und durch schönrednerische Phrasen verkleistert, und die Vielseitigkeit der Detailkenntnisse und die Belesenheit in den Meinungen Anderer ermöglicht es, mit reicher „Bildung" zu prunken. Diese Gebildetheit muss die Wissenschaftlichkeit in den Augen der Menge ersetzen,

der Geschmack der schönrednerischen Behandlung lockt sie an, und der Massstab der Plausibilität bürgt dafür, dass das Gebotene ihrem Gaumen mundrecht sei, während ihre Unfähigkeit zu eigener scharfer Beurtheilung die zusammengepfropften Widersprüche vor Entlarvung schützt. Kein Wunder daher, dass der Eklekticismus sich des besten Ansehens bei ihr erfreut; nur schade, dass er jedes wissenschaftlichen Werthes baar ist und die Probleme mit Phrasen vertuscht, anstatt sie zu klären und zu vertiefen.

Das wissenschaftliche Gewissen kann sich denn auch bei dem Eklekticismus nicht beruhigen, der nur lauen und flauen Gemüthern genügt und behagt; es wird an der Möglichkeit, irgend welche Wahrheit zu erreichen, zweifelhaft und gelangt so zum Skepticismus. Dieser hat offenbar ein leichteres Spiel als der Eklekticismus, denn er kann es sehr wohl mit einander vereinen, überall Unwahrheit zu finden, während letzterer gern überall Wahrheit finden möchte, ohne doch die Gegensätze durch Synthese überwinden zu können. Tritt der Eklekticismus anziehend und geschmackvoll auf, so der Skepticismus blendend und pikant; denn es ist eine ganz dankbare Rolle, den Geist zu spielen, der stets verneint, und erfordert nicht viel mehr als eine Vereinigung von etwas Schul- und Mutterwitz. Der Skepticismus ist auch in seinem vollen wissenschaftlichen Recht, so lange er es entweder mit naiv sinnengläubigem Dogmatismus oder mit krankhaft abergläubischem Mysticismus oder mit apriorischen und dialektischen Constructionsphantasien bodenloser Speculation zu thun hat; er wird für immer seine Bedeutung behalten, so lange es gilt, die gleichviel in welcher Gestalt auftretende Einbildung eines absoluten Wissens in ihre Schranken zurückzuweisen. Aber er verstösst gegen sein eigenes Princip der Unwissenheit, wenn er selbst dogmatisch wird und sich anmasst, die Unmöglichkeit der Erkenntniss behaupten oder beweisen, oder auch nur *a priori* dem menschlichen Erkennen gewisse unüberschreitbare Schranken ziehen zu wollen. Der inductiven Methode gegenüber, welche von dem Gegebenen und dem menschlichen Erklärungsbedürfniss ausgeht und alle ihre Resultate nur als wahrscheinliche (keineswegs gewisse) ausgiebt, ist der Skepticismus schlechterdings machtlos und rechtlos. Er beruht auf der Voraussetzung, dass es eine Prellerei der Natur gewesen sei, als sie dem Menschen den unaustilgbaren Trieb zum Erkennen in die Brust gelegt und ihm

die Möglichkeit der befriedigenden Bethätigung versagt habe; zugleich aber bethätigt die skeptische Philosophie selbst die Erkenntnissfunction, welche sie anzweifelt. So lässt mit Recht die Menschheit sich nicht abspeisen, sie hegt ein besseres Vertrauen in die naturbestimmte Harmonie ihrer Triebe und Bethätigungsmöglichkeiten und widerlegt durch die Thatsache ihrer fortschreitenden Entwickelung in der Erkenntniss der Wahrheit den Skepticismus sogar auf empirischem Wege.

In der That giebt es auch gar keinen reinen Skepticismus; wie streng er sich geberde, so lässt er doch immer gewisse Wahrheiten gelten, insbesondere solche, die so plausibel sind, dass er sich zu compromittiren fürchten müsste, wenn er sie antasten wollte. Indem er aber so gelten lässt, was hinlänglich plausibel scheint, um Geltung beanspruchen zu dürfen, thut der Skepticismus nichts Anderes, als mit dem Eklekticismus pactiren. Letzterer wiederum, weil er selbst eines principiellen Standpunktes entbehrt und sein Mengelmuss gern für ein Eines und Ganzes ausgeben möchte, ist schlecht zu sprechen auf alle Principien als solche, und macht eine Anleihe beim Skepticismus, um sich skeptisch gegen alles Principielle verhalten zu dürfen und seine Principienlosigkeit für die wahre Weisheit ausgeben zu können. Da der Eklekticismus seine Brocken überall her zusammenliest, so gehört es ja recht eigentlich zu seinem Geschäft, auch vom Skepticismus etwas in sich aufzunehmen.

So fliessen denn die Grenzen des eklektischen Skepticismus und des skeptischen Eklekticismus unmerklich in einander über und diese Bastarde vereinigen wie die Mestizen die üblen Eigenschaften ihrer Eltern: die oberflächliche Gebildetheit und phrasenhafte Eleganz des Einen und die hochmüthige Suffisance und superkluge Impotenz des naseweisen Absprechens über Alles und Jedes von Seiten des Andern. Mit Allem ausgerüstet, um das urtheilslose Publikum anzulocken und zu blenden, sind sie doch blosse Schmeissfliegen, die die productiven Blüthen der Wissenschaft bewerfen, ohne auch nur, wie die Honig stehlenden Insecten, zu ihrer Befruchtung irgend etwas durch unfreiwillige Impulse und Friction beizutragen. Aus ihnen hauptsächlich recrutiren sich jene oben gezeichneten Strauchritter der negativen Polemik, welche mit ihrer armseligen Kunst schulgerechter Klopffechterei das Handwerk des kritischen Wegelagerers treiben, um durch Ueberfallen und Zerzausen der friedlichen Arbeiter im

Dienste der Wissenschaft wohlfeile Lorbeeren zu ernten. Man findet dieses Völkchen eben so wohl unter den catilinarischen Existenzen der Presse als unter den Zöpfen der wohlehrwürdigen Kathederweisheit vertreten; die gemeinschädlichsten Exemplare dieser Species sind aber jene, welche den schulmeisterlichen Unfehlbarkeitsdünkel des Lehramtes mit dem routinirten *savoir faire* der Journalistik verbinden und dem Publikum die Genugthuung gewähren, sich bei ihrer amtlich beglaubigten Autorität beruhigt fühlen zu dürfen, während es ihre leichtverdaulich und schmackhaft zubereitete Kost verzehrt. Die Polemik solcher Kritiker ist in der Hauptsache rein negativ; aber wenn sie irgendwo etwas in der zu bekämpfenden Sache finden, was einer plausiblen Trivialität vor den Kopf stösst, so lassen sie es sich sicherlich nicht nehmen, dies als vernichtende positive Kritik geltend zu machen. Dabei sind sie unbekümmert darum, ob die so an verschiedenen Stellen benützten Massstäbe mit einander vereinbar sind oder nicht, wenn nur jeder einzelne Coup vom Publikum applaudirt wird. Den Principien gegenüber setzen sie sich allemal auf das hohe Pferd eines vornehmen und blasirten Skepticismus, der bei einem blasirten Publikum seiner Wirkung stets eben so sicher ist wie die plausible Trivialität. Um aber die Dürftigkeit und Haltlosigkeit ihres theoretischen Standpunktes würdevoll zu verhüllen, drapiren sie sich in den Parademantel der Gesinnungstüchtigkeit, während es doch letzten Endes keine schlimmere und gefährlichere Gesinnungslosigkeit bei gebildeten Geistern giebt, als die aus der Principienlosigkeit mit unerbittlicher Nothwendigkeit folgt.

Eklekticismus und Skepticismus haben sich uns in gleicher Weise als unfähig erwiesen, die Aufgabe zu lösen, welche durch die positive Polemik feindlicher Gegensätze präcisirt war: die positive Ueberwindung des Gegensatzes. Beide gehören dem Verfall an und können als dessen sichere Symptome gelten, mögen sie nun die Signatur ganzer Perioden bilden oder mögen sie nur die wissenschaftliche Verkommenheit gewisser Kreise des geistigen Lebens anzeigen. Wir müssen uns also nach anderen Mitteln umsehen, welche den Fortschritt der Wissenschaft bewirken.

Die negative Kritik musste fruchtlos bleiben, weil sie rein formell und inhaltsleer war, die äusserliche positive Kritik musste ihre Absicht verfehlen, weil sie einen fremden, inadaquaten Massstab herzubrachte, und führte zu ganz anderen Zielen, als sie sich

träumen liess. Die wahre Kritik wird also zugleich positiv und immanent sein müssen, — inhaltlich positiv der formalistischen negativen Kritik gegenüber, immanent gegenüber der äusserlichen Beurtheilung aus fremden Gesichtspunkten.

Wir sahen schon oben, dass das Ideal der äusserlichen positiven Kritik sich als ein den organischen Zusammenhang des Systems darlegendes Referat gestalten müsste, welches nur zum Schluss die Unvereinbarkeit des Grundprincips (und damit des ganzen Systems) mit dem von aussen herzugebrachten Massstab zu constatiren hätte. Eine immanente Kritik würde sich nun nicht bloss dadurch von jener äusserlichen zu unterscheiden haben, dass am Schluss das Messen mit fremdem Massstab wegfällt, sondern von vornherein dadurch, dass sie das Grundprincip des zu beurtheilenden Systems nicht als unwahr, sondern als wahr betrachtet, d. h. dass sie die relative Wahrheit dieses Grundprincips vom Anfang an acceptirt und der Kritik als immanenten Massstab zu Grunde legt. So wird der Zusammenhang der Bestandtheile des Systems nicht blos referirt, sondern an dem als wahr vorausgesetzten Grundprincip geprüft, und ergeben sich hiebei zunächst diejenigen Aenderungen, welche das consequent durchgeführte Grundprincip verlangen würde. Da nämlich jedes Prinzip einseitig ist, so findet in der Ausführung des Systemes eine unwillkürliche Neigung statt, Bestandtheile fremder Systeme einzuschmuggeln und dadurch über die Einseitigkeit des eigenen Princips hinwegzutäuschen. Diese Inconsequenzen hat die immanente Kritik aufzudecken, und indem sie dies thut, zeigt sie zugleich die Einseitigkeit und Unzulänglichkeit des Princips in seiner ganzen Blösse. Die Richtung, welche die unwillkürlich eingeschmuggelten inconsequenten Füllstücke des Systems verfolgen, giebt bereits einen Fingerzeig, nach welcher Seite das Grundprincip am dringendsten der Ergänzung bedürftig ist, und die Discussion der nunmehr klargestellten und ihrer künstlichen Hüllen entkleideten Aporien des Systemes muss diese Frage zur Evidenz bringen, wobei zugleich der bestätigende Nachweis einzutreten hat, dass das einseitig aufgestellte Princip für ganze Gebiete und Seiten der Erfahrung dem Erklärungsbedürfniss keinerlei Befriedigung zu bieten hat.

In dieser Weise bereitet die immanente positive Kritik den Fortschritt der Wissenschaft zu einem höheren Princip unmittelbar

vor, im höchsten Grade dann, wenn sie sich an zwei oder mehreren Standpunkten in der Weise bethätigt hat, dass jeder derselben nach seiner kritischen Läuterung ein Princip zur Ergänzung fordert, welches in dem anderen bereits seine einseitige Verwerthung und Verarbeitung gefunden hat. Trotz all' dieser Vorbereitungen jedoch kann die Kritik als solche den geforderten Fortschritt nicht selbst vollziehen; denn die entgegengesetzten Principien stossen einander so lange ab und schliessen sich scheinbar aus, bis das höhere einheitliche Princip gefunden ist, als dessen Momente sie aufgehoben, d. h. zugleich ihrer selbstständigen Bedeutung beraubt und als integrirende Bestandtheile conservirt werden. Zur Auffindung eines solchen höheren einheitlichen Princips kann aber aller discursive Scharfsinn des kritischen Verstandes nichts helfen, es bedarf dazu einer originellen Conception, die nur als intuitiver Einfall zu Stande kommt.

In der Wirklichkeit pflegt sich das Verhältniss so zu gestalten, dass nur derjenige zu einer immanenten positiven Kritik befähigt ist, der das höhere Princip bereits gefunden, also die höhere Stufe der Entwickelung bereit erreicht hat; denn die übrigen pflegen, wie man sagt, den Wald vor Bäumen nicht zu sehen. Gegen die positiv überwundenen Stufen bedarf es dann aber auch keiner umständlichen Kritik mehr, eine kurze Darlegung des Wesentlichen mit Beiseitelassung aller sich von selbst richtenden Details genügt. Das, was man gewöhnlich unter Polemik versteht, jener streitsüchtige Ton mit seinem Beigeschmack kleinlicher Nergelei, verschwindet dann, und in grossen Zügen entrollt sich ein einfach überzeugendes Bild von der relativen Wahrheit und Unwahrheit des besprochenen Princips und seiner Aufhebung in die umfassendere Wahrheit eines höheren Princips. Wem diese Kritik widerfahren, von dem sagt man: er hat seinen Meister gefunden; und was kann derjenige, der nicht um seinetwillen, sondern um des Fortschrittes der Erkenntniss willen strebt und forscht, sehnlicher wünschen, als dass die Entwickelung recht bald über die von ihm persönlich erreichte Stufe hinausschreite, d. h. dass er recht bald seinen Meister finden möge?

Die Polemik tritt in diesem Falle erst dadurch ein, dass die überwundenen Standpunkte bei sich beharren wollen und gegen die Ueberwindung reagiren. Dies ist die reactionäre Polemik, welche in ihrer Kritik des höheren Standpunktes zwar immanent zu sein scheint, da sie nicht das ganze einheitliche Grundprincip desselben

zum Massstabe der Kritik nimmt, sondern nur ein in demselben aufgehobenes Moment, dessen relative Wahrheit sie einseitig als absolute nimmt. Auf diese Weise fällt die reactionäre Kritik unter die äusserliche positive Polemik zurück, weil die als kritischer Massstab angelegte Voraussetzung der absoluten Wahrheit des einseitigen Principes dem kritisirten Standpunkt fremd und äusserlich ist; sie ist aber insofern minder entschuldbar als die gewöhnliche äusserliche positive Polemik, weil der Irrthum der absoluten Wahrheit ihres Massstabes bereits dadurch positiv überwunden ist, dass die relative Wahrheit des einseitigen Princips keineswegs verkannt wird, sondern die ihr gebührende Stelle innerhalb des höheren Standpunktes erhalten hat. Nur in dem Sinne kann der reactionären Polemik eine gewisse Berechtigung zukommen, dass sie die Ueberwindung der niederen Stufe durch die höhere im Allgemeinen willig anerkennt, im Besonderen aber das innerhalb des umfassenden Princips dem einseitigen Princip zuerkannte Maass von relativer Wahrheit zu Gunsten des letzteren modificirt zu sehen wünscht. Dann aber hört sie auch auf, reactionäre Polemik im eigentlichen Sinne zu sein, und wird zur Fractionspolemik innerhalb der neuen Stufe.

Fassen wir die Resultate unserer bisherigen Betrachtungen zusammen, so können wir sagen: die Polemik hat nur insoweit einen unmittelbaren Werth, als sie immanente positive Kritik ist; die äusserliche positive Polemik gewinnt nur indirect dadurch eine Bedeutung, dass sie beide einander bekämpfenden Principien zur inneren Klärung und Befestigung drängt; die rein negative Polemik kann in ihrer formalistischen Inhaltslosigkeit weder direct noch indirect irgend einen Werth beanspruchen, es sei denn, dass sie nur als zeitweilige opportune Maske einer positiven Polemik dient. Wer als Kritiker eine Polemik beginnt, sollte daher stets darauf bedacht sein, immanente positive Kritik zu bieten; bei Theorien, deren Princip er gar keine relative Wahrheit zugestehen kann, sollte er besser das Polemisiren unterlassen, da dann entweder jene unter der Kritik sind, oder aber er unter der Aufgabe des Kritikers steht (d. h. wenn er das zu Beurtheilende nicht versteht und begreift). Wer hingegen durch kritische Polemik sich zur apologetischen Polemik herausgefordert fühlt, der sollte wohl erwägen, ob das Eingehen auf diese polemischen Angriffe ihm auch wirklich Gelegenheit

und Veranlassung bietet, seinen eigenen principiellen Standpunkt fester und tiefer zu begründen, klarer darzulegen und weiter auszuführen, und wenn nicht, so soll er der Polemik, als einer die Wissenschaft nicht fördernden Zeitverschwendung, aus dem Wege gehen, welche ihn bloss hindert, seine Zeit und Arbeitskraft in wahrhaft fruchtbringender Weise zu verwerthen. Wenn diese Grundsätze allgemeine Anerkennung fänden, würde eine Menge fruchtloses und unerquickliches Gezänk vermieden werden.

Leider sind wir von einem solchen wünschenswerthen Zustande sehr fern. Heutzutage will alle Welt schriftstellerisch produciren, und da es mit selbstständigen Leistungen doch eine eigene Sache ist, so verfällt man auf Kritik und Polemik und greift mit denselben in irgend eine der brennenden Tagesfragen ein. So entsteht eine Sintflut dilettantischer Schriftstellereien, vor denen einem angst und bange werden kann. Goldschmiede und Chemiker, Aerzte und Privatgelehrte, Buchdruckerei- und Buchhandlungsgehilfen und Theologen bringen ihre Weisheit über ein und dieselben Probleme zu Markte, von denen sie alle gleich viel oder gleich wenig verstehen. Der Student wirft sich mächtig in die Brust, wenn er „nach Anleitung des Herrn Professors“ ein philosophisches System in seiner Dissertationsschrift in Grund und Boden kritisirt hat, und der Schulmeister, der zur Programm-Abhandlung gepresst ist, erinnert sich seines *Collegium logicum* bei einer verstorbenen „Leuchte der Wissenschaft“ und quetscht kühne Gedanken in scholastische Schnürstiefeln. Ein der Welt und vermuthlich auch sich selbst unverständlicher Hegelianer schreibt über die Darwin'sche Theorie, von der er etwa so viel versteht wie die Giraffe vom Beefsteak, und von den Kathedern predigt die Weisheit vergangener Jahrhunderte, perrückenschüttelnd, der Gegenwart mit dem stillen Refraingedanken: „Ich verstehe die Welt nicht mehr.“

Zu alledem gesellt sich das Ueberwuchern der Presse und Journalistik, welche im Durchschnitt dazu dient, das Publikum mit oberflächlichen Brocken zu füttern und dadurch von gesunder und nahrhafter Bücherkost abzuhalten. Diese Journalistik bemächtigt sich natürlich auch der wissenschaftlichen Tagesfragen und behandelt sie in ihrer Weise. Gäbe sie bloss kürzere oder längere Referate aus verschiedenen Büchern, so würde sie überwiegend nützlich wirken; fügte sie diesen Referaten kurze empfehlende oder missbilligende

Urtheile mit Namensunterschrift des Recensenten bei, so würde gegen ein solches Verfahren, dessen Gewicht rein auf persönlicher Vertrauenswürdigkeit beruht, bei der Unmasse des neu erscheinenden Materials gewiss auch nichts einzuwenden sein. Aber die Journalistik will nicht bloss referiren und urtheilen, sie will auch kritisiren und polemisiren und damit entscheidend in den Gang der wissenschaftlichen Entwickelung eingreifen. Dabei soll aber doch ein populärer Charakter gewahrt und der Umfang eines oder einiger Journalartikel nicht überschritten werden. Auf diese Weise verurtheilt die Journalistik schwierigeren Problemen gegenüber sich selbst zur Oberflächlichkeit und diejenigen, welche am besten ihren äusseren Tendenzen Rechnung tragen, sind eben jene oben gezeichneten Helden der Feder, deren principienlose, eklektisch-skeptische, vornehm-elegante, triviale und gespreizte Polemik von einem schlechterdings negativen wissenschaftlichen Werth ist.

Diese ganze Polemik hätte nun freilich gar nichts zu sagen, wenn nicht das Publikum in seiner Urtheilslosigkeit jenem altersschwachen Gerichtspräsidenten gliche, der jedes Plaidoyer des Anklägers und Vertheidigers mit gleich zustimmendem Kopfnicken begleitete. Wer zuletzt gesprochen, hat Recht; das ist im Allgemeinen die Parole des Publikums, und weil die Streitenden das wissen, und weil es ihnen verkehrter Weise so sehr darauf ankommt, dass das Publikum ihnen zunickt, darum reissen und schlagen sie sich darum, das letzte Wort zu haben.*) Dazu kommt noch, dass das Publikum, selbst in Schichten, wo man solche Urtheilslosigkeit nicht erwarten sollte, ein abergläubisches Vertrauen zu gewissen Journalen hat, die sich durch Durchschnittsleistungen von mehr als mittelmässigem Werthe einmal ein gewisses Ansehen zu erringen gewusst haben. Wie der Bier-Philister an seine Zeitung glaubt, auf die er seit Decennien abonnirt ist, obwohl er im Allgemeinen ganz gut weiss, wie Zeitungen gemacht werden, so glauben selbst gebildete Leute an gewisse Journale und nehmen die Kritik derselben auf,

---

*) Der alte brave Claudius sagt (Werke, Theil 5, S. 91): Es ist in der That ein sonderlich Ding um das Siegesgeschrei der Partheyen, und die Menschen verrathen sich selbst. Wenn sie, wie sie alle sagen, würklich für die Wahrheit föchten, so müssten sie gleich laut schreyen, der Sieg möchte fallen, an welche Seite er wollte, und eigentlich sollten alle Mahl beyde Partheyen das Te-Deum gemeinschaftlich singen."

als wäre sie dadurch, dass sie in diesem Journale steht, schon mit einem gewissen Nimbus von Autorität umgeben. Kommt nun dieser Nimbus einem principienlosen kritischen Wegelagerer der gekennzeichneten Art zugute, so wirkt seine Polemik natürlich doppelt schädlich. Man hört dann in den auf dieses Journal schwörenden Kreisen: „Der X. hat den Y. kritisch vernichtet.“ Nur merkwürdig, dass nach neunundzwanzig derartigen „kritischen Vernichtungen“ sich immer wieder ein Dreissigster gedrängt fühlt, den Todten noch todter zu schlagen. Dies lässt immerhin darauf schliessen, dass der dreissig Mal „Vernichtete“ noch ganz munter und wohlauf ist und (trotz aller Einbusse an Renommée bei dem ohne eigenes Urtheil fremde Meinungen nachplappernden Haufen der „Gebildeten“) sich Allen, die noch einen Rest von eigenem Urtheil bewahrt haben, als lebendig wirkende Macht energisch fühlbar macht.

Die Lösung des Räthsels liegt darin, dass die vermeintlich mörderischen Streiche der negativen und äusserlichen Polemik nur wie die mit luftgefüllten Thierblasen geführten in der Harlekinade wirken, dass die Schüsse nur den Blaserohrschüssen der Kinder mit Erbsen zu vergleichen sind. Von allen diesen kritischen „Vernichtungen“ ist, wenn ein Menschenalter verflossen ist, nichts mehr übrig als höchstens ein Verzeichniss der Titel in speciellen Geschichtswerken, und wenn dann der von ihnen bekämpfte Standpunkt nicht mehr auf dem Gipfel der wissenschaftlichen Entwickelung steht, sondern bereits zum geschichtlich überwundenen Moment herabgesetzt ist, so dankt er diese Ueberwindung wahrlich anderen Meistern als dem Schwarm der zeitgenössischen Kritiker und bleibt auch als überwundener Standpunkt ein geschichtliches Denkmal, bei dem noch eine lange Reihe von Generationen Belehrung und Anregung sucht. Wer z. B. weiss heute noch etwas von der Flut von Widerlegungen, deren jede einzelne das erste „Leben Jesu“ von Strauss vernichtet zu haben überzeugt war? Und wer wird heute dieses „Leben Jesu“ zu überschlagen wagen, wenn er sich befähigt machen will, in den einschlägigen Fragen seine Stimme laut werden zu lassen?

Aber die polemischen Klopffechter lernen nichts aus der Geschichte; die Naivetät ihres Selbstbewusstseins und ihrer Ueberhebung ist unbelehrbar, weil ihr Wille sich gegen die Belehrung sträubt, weil ihre Interessen letzten Endes nicht sachlicher, sondern per-

sönlicher Art sind oder günstigsten Falles in den Fesseln der Parteileidenschaft liegen. Wie die Zeitungsschreiber die Phrase lieben: „Wir, die wir dem Fürsten Bismarck immer vorausgesagt haben u. s w.“, so lassen jene Kritiker sich etwa derart vernehmen: „Wir, die wir da und da die Grundlosigkeit und Verkehrtheit aller Behauptungen des N. N. zur Evidenz erwiesen haben, erklären hiemit, dass derselbe so lange, als er unsere Widerlegung nicht entkräftet hat, keinen Anspruch auf irgend welche wissenschaftliche Berücksichtigung seiner Ansichten mehr erheben kann.“ Ignorirt nun trotzdem der Angegriffene solche „Widerlegung“, so wird entweder angenommen, dass er sich stillschweigend für überwunden erkläre, oder es wird mindestens sein Schweigen als zweideutig bezeichnet. Hört das Publikum dieses Lied von vielen Seiten singen, so glaubt es endlich fest, dass „durch die von allen Seiten erfolgenden Angriffe“ die Werthlosigkeit der Sache erwiesen sei, anstatt umgekehrt zu schliessen, dass nur etwas Bedeutendes zu der Ehre kommen könne, sich „Feinde ringsum“ zu erwecken.

Wenngleich diese Stellungnahme von Kritik und Publikum nach unseren obigen Betrachtungen in Bezug auf den Fortschritt der Wissenschaft principiell verwerflich ist, so scheint es doch bei der Entschiedenheit der von diesen beiden erhobenen Ansprüche auf Vertheidigung und Rechtfertigung des Angeklagten angezeigt, einmal zu untersuchen, ob denn diese Ansprüche auch billig sind, und ob überhaupt ihre Erfüllung unter allen Umständen im Bereich der Möglichkeit liegt.

Zunächst bewegt sich ein grosser Theil, man kann wohl sagen, der grösste Theil der kritischen und insbesondere der negativen Polemik auf dem Gebiete der Missverständnisse. Solche Missverständnisse können durch mangelhafte Darstellungs- und Ausdrucksweise des Angegriffenen verschuldet sein und er wird dann gewiss gut thun, sich eines deutlicheren Ausdruckes zu befleissigen, besonders wenn dasselbe Missverständniss auf sehr vielen Seiten unabhängig von einander auftaucht. Hiezu ist aber gar keine Polemik erforderlich, sondern es genügt eine Verbesserung des Ausdruckes oder Hinzufügung einer kurzen Erläuterung an passender Stelle, z. B. etwa in einer neuen Auflage Uebrigens darf man nicht glauben, dass durch Präcision und Klarheit des Ausdruckes Missverständnisse jemals gänzlich verhütet werden könnten. Jeder

Examinator weiss, dass es unmöglich ist, eine schriftliche Aufgabe so zu formuliren, dass ihr Sinn von einigen der Examinanden nicht gänzlich missverstanden würde, und jeder Gesetzgeber weiss das Gleiche von der Formulirung der Gesetzesparagraphen; da muss man auch in der Wissenschaft auf Missverständnisse gefasst sein. Nun ist es aber unmöglich, alle Missverständnisse zu berichtigen. Wie ein Narr mehr fragen kann, als zehn Weise beantworten können, so kann auch ein Narr mehr Missverständnisse zu Tage fördern, als zehn Weise berichtigen können, — und leider hat man es ja öfters nicht bloss mit einem Narren, sondern mit einem Chor von hundert Narren zu thun.

Dasselbe wie von den Missverständnissen gilt von den Verdrehungen, Entstellungen, Sophistereien und logischen Fehlschlüssen und Trugschlüssen, welche die negative Kritik anwendet, um Consequenzen aus den gegebenen Ansichten zu ziehen, welche ad absurdum führen. Es hat gar keinen Werth, all den Unsinn, der dabei — und gerade am meisten von solchen Leuten, die beständig dem Angegriffenen Sophisterei und Mangel an Logik vorwerfen -- zu Tage gefördert wird, als Unsinn zu brandmarken; die Wissenschaft wenigstens würde nichts dabei gewinnen. Wie diese sophistische Consequenzenmacherei auf der einen Seite mit den Missverständnissen auf das engste verquickt ist, so führt sie in der Hitze des Gefechts über eine schwer erkennbare Grenzlinie zu der absichtlichen Entstellung hinüber, indem die Phantasie nachhilft, um der Behauptung des Gegners eine solche Meinung unterzuschieben, die in den Zusammenhang der Polemik am besten passt und ihn am kräftigsten discreditirt. Das polemische Gewissen tröstet sich mit dem Gedanken, dass der Gegner, wenn er dies auch nicht gerade gesagt hat, es doch wohl gemeint haben könnte und sich nur gescheut habe, es deutlicher auszusprechen. Von hier ist aber wieder keine Grenze zur bewussten Unwahrheit, welche, indem sie dem Gegner eine seinem Ansehen nachtheilige Meinung unterschiebt, zur böswilligen theoretischen Verleumdung wird. Von urtheilslosen Lesern aufgenommen verschleppen sich solche theoretische Verleumdungen dann manchmal von einem Buch in's andere und können so innig mit der Auffassung des ganzen Standpunktes verwachsen, dass ihre verspätete Richtigstellung dann bisweilen grosse Verwunderung erregt. Inwieweit solche schädliche Unwahrheiten

geschickt genug ersonnen sind, um eine grössere Anzahl von Gläubigen zu finden, muss der Beurtheilung des einzelnen Falls überlassen bleiben, und jedenfalls kann sich das gelegentliche Dementi auf die allerkürzeste Fassung beschränken. In den meisten Fällen wird diese Art von Verleumdung doch nur ein kurzes Scheinleben fristen, da sie von jedem entlarvt wird, der sich die Mühe giebt, prüfend auf die Quelle zurückzugehen.

Geben die angezeigten Punkte keinen rechten Anhalt für eine zusammenhängende apologetische Polemik, so wird man einer solchen noch weniger zumuthen können, sich ihrerseits auf eine Kritik der zahllosen fremden Masstäbe einzulassen, mit welchen die kritische Polemik operirt, zumal diese Masstäbe nur zu oft fern davon sind, Principien zu repräsentiren, sondern aus Trivialitäten bestehen, die dem „gesunden Menschenverstand“ plausibel scheinen mögen, mit denen sich ernsthaft zu beschäftigen aber der Würde der Wissenschaft nicht angemessen scheint. Es hiesse das nicht mehr und nicht minder fordern, als einen Feldzug gegen alle Vorurtheile der Welt, eine Sisyphusarbeit, deren Zumuthung sich von selber richtet.

Geradezu unmöglich gemacht wird die wissenschaftliche Apologetik da, wo die kritische Polemik den Ton wissenschaftlichen Ernstes verlässt und den angegriffenen Standpunkt, anstatt ihn zu widerlegen, zu verspotten und lächerlich zu machen sucht. Die Ironie, Satire, Persiflage u. s. w. gestattet keine Abwehr, sondern höchstens einen Gegenangriff mit gleichen Waffen. Ein solcher aber kann ebenso wenig die Wissenschaft fördern wie die spöttische Kritik; es kann höchstens der persönlichen Genugthuung dienen, die Lacher auf seine Seite zu ziehen. Uebrigens liest kein Mensch eine Polemik ohne wissenschaftlichen Ernst mehr als ein Mal und pflegt das Gelesene bald genug zu vergessen, so dass es sich nicht einmal lohnen würde, um einer ebenso ephemeren als unwissenschaftlichen Wirkung willen sich um Abwehr zu bemühen, wenn eine solche wirksam sich darböte. Den Erweis persönlicher Ueberlegenheit in Witzgefechten kann und soll die Wissenschaft füglich den Eintagsfliegen der Belletristik überlassen.

Ganz ungehörig und verwerflich wird die Polemik, wenn sie das Gebiet sachlicher Discussion verlässt und persönlich wird. Allerdings verleiht ein persönlicher Angriff das Recht zur persönlichen Abwehr, und der Angreifer kann sich nicht beklagen, wenn er selber

in die Grube gestürzt wird, die er einem Anderen gegraben; ob aber das Eingehen auf persönliche Polemik rathsam ist, möchte mehr als zweifelhaft genannt werden dürfen. Zunächst ist festzuhalten, dass das Interesse der Wissenschaft von der persönlichen Polemik ganz unberührt bleibt, ebenso vom persönlichen Angriff wie von der persönlichen Abwehr. Die Leistungen eines Menschen sind als Leistungen und rein aus sich zu beurtheilen; es kann an ihrer gegebenen Beschaffenheit dadurch nichts verändert werden und darf desshalb auch an ihrer Beurtheilung nichts ändern, wenn man nachträglich erfährt, dass der Verfasser etwa die Passion besessen habe, silberne Löffel zu stehlen; darum kann aber auch die Widerlegung solcher Verdächtigungen dem Werthe der Leistungen nichts zusetzen, ja nicht einmal eine Minderung ihres Werthes abwehren, da solche Minderung nicht möglich ist. Es ist gewiss richtig, dass der Charakter eines Schriftstellers nicht ohne Einfluss bleiben kann auf den Charakter seiner Werke; man zeige dann aber den verwerflichen Charakter der wissenschaftlichen Leistung aus dieser selbst auf, und wenn man das nicht kann, so lasse man den Charakter der Person aus dem Spiele, so lange es sich nicht um objective historische Würdigung längst Verstorbener, sondern um Polemik mit Lebenden handelt. Anders liegt die Sache bei Personen, deren Wirksamkeit nicht eine theoretisch wissenschaftliche, sondern ganz oder überwiegend eine praktische und persönliche ist; hier hat die persönliche Polemik (wie in der Politik) innerhalb der Grenzen des Anstandes und ausserhalb derjenigen der Strafgesetze ein gewisses Recht, aber bei einem theoretischen Streit zeugt es immer von einer kopflosen Leidenschaftlichkeit, von einem Mangel an Zartgefühl und Sinn für Schicklichkeit, sowie von fehlender Erziehung, wenn sachliche Polemik auf das persönliche Gebiet hinübergespielt wird.

Ein Eingehen auf solche persönliche Polemik, welches, wie bemerkt, nicht im Interesse der Wissenschaft, sondern nur in dem einer persönlichen Genugthuung einen Sinn hat, scheint nun aber sogar vom Standpunkte des persönlichen Interesses einerseits überflüssig, andererseits bedenklich. Ueberflüssig ist es, weil der persönliche Angriff in den Augen aller anständigen und urtheilsfähigen Leute (das nach Scandal haschende Publikum kommt hier nicht in Betracht) sich selbst richtet, stets den Angreifer weit mehr in der Meinung der Unparteiischen erniedrigt als den Angegriffenen,

und durch Blosslegung seiner Leidenschaftlichkeit und seines Mangels an Unbefangenheit beim Leser eine misstrauische Voreingenommenheit selbst gegen die sachlichen Argumente erzeugt. Die zu Tage tretende Leidenschaftlichkeit macht alle persönlichen Beschuldigungen dem Unbefangenen von vornherein verdächtig und wo die verleumderische Erfindung aus inneren Gründen auf der Hand liegt, da bedarf es in der That keines ausdrücklichen Dementis, um die Böswilligkeit unschädlich zu machen, ebenso wenig wie einer besonderen Satisfaction, wo die Selbstherabwürdigung des Angreifers in den Augen der anständigen Leute ihn für seine Verletzung des Anstandes schon hinlänglich bestraft.

Es ist aber auch bedenklich, sich auf persönliche Polemik einzulassen, weil, wenn man einmal von seinem Rechte der Nothwehr Gebrauch macht, man sich offenbar in Nachtheil setzen würde, wenn man rücksichtsvoller wäre als der Gegner. Man muss dann den groben Klotz durch einen noch gröberen Keil treiben, man muss bei der verdienten Züchtigung der Unschicklichkeit selbst das eigene Zartgefühl verletzen, man muss sich beschmutzen, indem man den Schmutz auskehrt. Ich will nicht leugnen, dass es Fälle geben kann, wo die Selbsterhaltungspflicht in Bezug auf die sociale Stellung die Abwehr eines persönlichen Angriffs nothwendig macht; aber der zartfühlende Mensch wird dieser Nothwendigkeit mit dem Gefühle des Ekels gehorchen, und so lange es irgend geht, wird er es gewiss vorziehen, mit Grillparzer zu denken:

> Zum Schweigen fühlt der Mensch sich oft gestimmt
> Durch mannigfach erwägende Betrachtung;
> Doch was die Lust zur Antwort gänzlich nimmt,
> Ist tiefgefühlte herzliche Verachtung.

Die bisherigen Erwägungen haben uns noch immer keinen Anhaltspunkt für die Billigkeit der vulgären Forderung geboten, dass der Angegriffene durch Polemik seinen Standpunkt vertiefe, befestige und weiter ausführe. Dies geschieht aber im Allgemeinen besser durch weitere positive Leistungen, durch neue Schriften, welche die Wissenschaft nach speciellen Richtungen productiv bereichern, als durch apologetische Polemik. Gerade wenn Jemand gezeigt hat, dass er zu positiven Leistungen befähigt ist, hat das Publikum auch das Recht, von ihm zu erwarten, dass er seine Kraft zur Hervorbringung solcher verwerthe, nicht aber dieselbe in unfruchtbarer Polemik zersplittere

und aufreibe. Dem widerspricht aber jene Forderung und dieselbe ist daher ebenso unbillig gegen den Angegriffenen als gegen die wahren Interessen der Wissenschaft und des Publikums. Es ist lediglich eine Altweiberschwäche, das letzte Wort haben zu wollen, den Gegner und das Publikum mit Gewalt durch unaufhörliches auf sie Dreinreden bekehren zu wollen und über denjenigen die Achseln zu zucken, der es schweigend zu ertragen weiss, dass Andere gegen ihn das letzte Wort behalten. Wenn das Nöthige von jeder Seite für den betreffenden Standpunkt gesagt ist, so ist es ganz gleichgültig, wer zuerst und wer zuletzt gesprochen; nicht die plaidirenden Anwälte sind zum Richten berufen, sondern das Gericht, das ist aber hier die Geschichte.

Die Forderung, dass der Angegriffene sich durch apologetische Polemik gegen alle kritische Polemik rechtfertigen solle, ist aber nicht bloss unbillig, sie ist auch in vielen Fällen unverständig, weil unerfüllbar, nämlich überall da, wo von sehr vielen verschiedenen Seiten sich die kritische Polemik gegen einen Schriftsteller erhebt. Wer in den letzten Jahren ein Verzeichniss der Darwin-Literatur durchblättert hat, der wird sich durch ein einfaches Rechenexempel überzeugen können, dass Darwin, um alles gegen ihn Geschriebene nur zu lesen, das Essen, Trinken und Schlafen aufgeben und täglich 24 Stunden lesen müsste, ohne auch nur den grösseren Theil der Polemik bewältigen zu können. Für Beantwortung derselben bliebe dabei natürlich gar keine Zeit übrig. Oder man denke sich, dass David Friedrich Strauss gegen jede über seinen „alten und neuen Glauben“ erschienene Streitschrift eine Gegenschrift von nur der halben Länge hätte verfassen wollen, so würden seine letzten Lebensjahre unter Beiseitelassung jeder andern Beschäftigung und Voraussetzung voller Arbeitskraft schwerlich ausgereicht haben. Die Streitschriften-Literatur bildet aber selbst wieder nur den kleinsten Theil der gesammten Polemik; denn weit umfassender ist die Summe der einschlägigen Journalartikel und der gelegentlichen Polemik in Büchern, wo man dieselben dem Titel nach manchmal kaum erwarten sollte. Von directen Streitschriften ist es wenigstens nicht schwer, etwas zu erfahren und dieselben käuflich zu erwerben. Aber wie soll man mit den zahllosen Journalen in Connex bleiben und wie soll man sich eine solche Nummer verschaffen, wenn man wirklich etwas von dem betreffenden Artikel

erfahren hat? Die Erlangung ist bei Ausschluss des Einzelverkaufs oft geradezu unmöglich; aber nichtsdestoweniger ist jede Redaction naiv genug, vorauszusetzen, dass jeder gebildete Mensch ihr Journal doch kennen und verfolgen müsse. Fast noch unmöglicher ist es, die vielen hunderte und tausende der jährlich neu auf den Markt kommenden Bücher zu durchstöbern, um herauszufinden, ob einschlägige Polemik darin ist; selbst wenn das Budget eines einfachen Gelehrten dazu ausreichte, so würde doch seine Zeit nicht dazu langen. Gleichwohl fällt es selten einem Autor ein, dass es nöthig sei, sein Buch dem Angegriffenen direct zuzuschicken, wenn er mit einiger Wahrscheinlichkeit annehmen wolle, dass seine Polemik ihm auch nur der Existenz nach bekannt werde; denn jeder Autor hält sein Buch für so wichtig, dass er die Nichtbeachtung desselben nur aus bösem Willen erklären zu können meint, ohne zu bedenken, dass die unerbittliche Rechenmeisterin Statistik alle solche Illusionen unbarmherzig zerstört.

Zählt man nun alle in besonderen Streitschriften, in Journalen und in der Buchliteratur zerstreute Polemik zusammen, so kommt bei jeder halbwegs Aufsehen erregenden schriftstellerischen Leistung ein Quantum zusammen, welches jedem Einzelnen der Kritiker Bescheidenheit predigen sollte und bei epochemachenden Erscheinungen die Beantwortung des Einzelnen zur physischen Unmöglichkeit macht. Trotzdem bleibt nur zu oft die persönliche Ueberhebung und Eitelkeit unbelehrbar, d. h. jeder der Kritiker denkt: „Wenn der Angegriffene auch Recht haben mag, sich um die Uebrigen nicht zu kümmern, so müsste er doch bei mir eine ganz besondere Ausnahme machen, denn meine Einwendungen treffen den Nagel auf den Kopf, sind vernichtend für sein Princip u. s. w.“ Schade nur, dass jeder der Vielen so denkt, dass jeder die Ausnahme sein will. Höchstens die Klügsten bescheiden sich damit, dem Richterstuhl des Publikums und der Geschichte ihre entgegengesetzte Ansicht dargelegt zu haben; aber gerade die grösste Bornirtheit ist auch hier wie überall mit der grössten Selbstüberschätzung und Anmassung verbunden.

So stellt sich denn heraus, dass unsere obigen, aus theoretischer Erwägung gezogenen Resultate durch unsere Betrachtung der wissenschaftlichen Polemik von der praktischen Seite nicht nur bestätigt, sondern womöglich noch verstärkt worden. Die gewöhnliche Art

der Polemik, welche sich aus negativer und äusserlicher positiver Polemik zusammensetzt, leistet durchaus nicht, was sie zu leisten prätendirt, verführt zu den widerlichen Auswüchsen der spöttischen, unredlichen und persönlichen Polemik und schadet durch Missleitung des urtheilslosen Publikums, sowie durch Abnützung von Kräften, die zu fruchtbringenderen Leistungen fähig wären, weit mehr, als sie indirect und unbewusst der Wissenschaft nützt. Wo wirklich inhaltlich entgegengesetzte letzte Principien auf einander platzen, sind sie ihrer Natur nach unfähig, sich durch Polemik gegenseitig todtzumachen oder den Punkt der Vereinigung zu finden; es bleibt diese Aufgabe dann stets einem Dritten überlassen, der beide überwindet. Die übliche Anforderung der Angreifer und der zuschauenden Masse, dass jeder Angegriffene sich auf rechtfertigende Polemik einlassen müsse, ist wissenschaftlich ungerechtfertigt und praktisch unbillig, wo nicht geradezu unverständig, und es ist desshalb jedem, der sich noch zu werthvolleren positiven Leistungen fähig fühlt, von einer Zeit- und Kräftevergeudung an apologetische Polemik dringend abzurathen, falls er nicht das Bedürfniss hat, seinen Standpunkt nach bestimmten Richtungen klarer darzulegen und fester zu begründen, und falls er für diese Aufgabe nicht eine passendere positive Darstellungsform findet. Wohl aber kann es im Interesse der Wissenschaft nach der Seite ihrer Ausbreitung (also nicht unmittelbar ihrer Fortbildung) liegen, wenn Gesinnungsgenossen eines tonangebenden Schriftstellers ihre jedenfalls verdienstliche propagandistische Thätigkeit für den gemeinsamen principiellen Standpunkt ganz oder theilweise in das Gewand apologetischer Polemik kleiden und so mit der directen Förderung der von ihnen vertretenen Sache zugleich eine Paralysirung des Schadens verknüpfen, den eine unwissenschaftliche und unfruchtbare, wo nicht principien- und gesinnungslose Kritik im Publikum stiftet. Denn allein die immanente positive Kritik hat einen unmittelbaren Werth für die Wissenschaft, und diesem Ideal muss alle Kritik und Polemik zustreben; so lange aber die negative, äusserliche, principienlose und vorurtheilsvolle Kritik im Publikum ein gewisses Ansehen geniesst, so lange wird es nicht ohne Werth sein, ihr stets von neuem die Maske herunterzureissen und ihren Unwerth auch im besonderen Falle blosszulegen, wie ich es in den vorangehenden Betrachtungen im Allgemeinen versucht habe.

III. Leibniz als praktischer Optimist.

(1870.)

„Wir haben nicht wie andere Länder eine Gelehrtenbiographie... Denn Deutschland allein von allen Ländern hat kein Auge, die herrlichen Anlagen und Keime seines Bodens zu erkennen und ihnen die Unsterblichkeit zu sichern. Es vergisst sich selbst und die Seinen, wenn es nicht von den Fremden an seinen eigenen Reichthum erinnert wird." Diese Worte des grossen Leibniz, wie wahr sind sie noch heute, und wie bitter haben sie sich an ihm selbst erfüllt! Die erste Gesammtausgabe der Leibniz'schen Werke von dem Genfer Dutens enthält nur zwei politische Schriften und nur eine deutsche Schrift überhaupt; selbst unsere neuesten Literarhistoriker wissen von Leibniz' politischer Wirksamkeit spottwenig und meinen gar, es sei Leibniz fast ebenso schwer wie Friedrich dem Grossen geworden, sich deutsch auszudrücken. Durch die neueren Forschungen und Veröffentlichungen (von Guhrauer, Foucher de Careil, Pertz, Onno Klopp, Pfleiderer u. a. m.) ist nun aber die Zahl der an's Licht gestellten politischen Schriften bereits eine überraschend grosse geworden, und seine deutschen Schriften allein füllen jetzt mehrere Bände. Dabei aber ist gar nicht zu ermessen, wie viel später noch zu Tage kommen wird. Man kann also mit Recht sagen, dass wir uns jetzt recht eigentlich in einem Stadium der Wiederentdeckung unseres grossen Landsmannes befinden, das noch keineswegs zum Abschluss gelangt ist. Es ist unverantwortlich, dass die frühere hannoversche Regierung die in ihren Archiven ruhenden Geistesschätze jahrhundertelang hat verkümmern lassen, und tief zu beklagen, dass die preussische Regierung, als sie sich veranlasst sah, Onno Klopp die Herausgabe zu entziehen, nicht für

unverweilte Fortsetzung des begonnenen Werkes durch geeignete Kräfte Sorge getragen hat

Am wenigsten Bereicherung hat die Philosophie des Leibniz durch die neueren Veröffentlichungen erfahren, mehr schon seine Theologie, am allermeisten aber sein Leben, sein Charakter und seine Wirksamkeit in praktischer Richtung, von deren unglaublicher Vielseitigkeit und Wichtigkeit man bisher kaum eine Ahnung gehabt hat. Wenn Kuno Fischer in dem zweiten Bande seiner „Geschichte der neuern Philosophie“ ein umfassendes Bild von Leibniz' philosophischem System entrollt, wenn Pichler in einem jüngst erschienenen Werke die „Theologie des Leibniz“ behandelt, wenn Guhrauer seine Biographie in anerkannt trefflicher Weise geliefert hat, so bietet Pfleiderer*) eine Würdigung der praktischen Bestrebungen dieses universellen Geistes, und erst diese vier sich gegenseitig ergänzenden Werke geben ein vorläufig einigermassen erschöpfendes Bild, in welchem doch noch manche Seiten, wie z. B. die mathematischen Leistungen und technischen Erfindungen völlig zu kurz kommen. Man sieht, wie weit wir noch von einer einheitlichen Gesammtdarstellung seines Lebens und Wirkens entfernt sind, wenn auch die emsigen Bestrebungen der Gegenwart freudig und dankbar zu begrüssen sind, welche sich bemühen, die unserm grossen Landsmann von der Vergangenheit angethane Unbill zu vergüten — denn wir sind es, und nur wir, die bei diesen Bemühungen zu gewinnen haben.

Pfleiderer's Werk ist eine ebenso interessante und empfehlenswerthe Lectüre für den Laien wie eine wichtige Bereicherung der Geschichte (erste Hälfte des Buchs), Culturgeschichte (zweite Hälfte) und Literaturgeschichte (das Ganze). Das Ende des 17. und der Anfang des 18. Jahrhunderts spiegeln sich nach allen Richtungen des damaligen Lebens und Strebens in dem hellen Denkerauge Leipniz', und wenn wir mit unsern Geschichtsquellen überhaupt auf Mittheilungen der Zeitgenossen angewiesen sind, so sind die Schriften dieses universellen und vorurtheilsfreien Geistes wahrlich nicht die schlechtesten Quellen. Wie in seiner Philosophie jede Monade

*) Gottfried Wilhelm Leibniz als Patriot, Staatsmann und Bildungsträger. Ein Lichtpunkt aus Deutschlands trübster Zeit. Für die Gegenwart dargestellt von Edmund Pfleiderer. Leipzig, Fues. 1870. Gr. 8. 3 Thlr. 10 Ngr.

(Individuum) ein Mikrokosmos ist, welcher von seinem Standpunkte aus die ganze grosse Welt repräsentirt (vorstellt), so ist Leibniz ein Mikrokosmos für seine Zeit, gleichsam ein Kugelspiegel, in dem sich die Bilder der gesammten Umgebung mit besonderer Schärfe darstellen, und in welchen hineinzublicken heute nicht nur Belehrung, sondern auch künstlerischen Genuss gewährt. Die Leistungen des Mannes sind so umfassend, dass Pfleiderer's Werk trotz seines erheblichen Umfangs doch nirgends Längen enthält, sondern von Anfang bis zu Ende fesselt, nicht zum geringsten durch die eingestreuten, zum Theil sehr langen Anführungen aus Leibniz' Schriften, in welchen durchweg die Höhe des philosophischen Standpunktes im Verein mit dem liebevollen Versenken in die empirischen Details des besonderen Gegenstandes Bewunderung abnöthigt.

Um die Bedeutung der praktischen Bestrebungen Leibniz' zu würdigen, muss man sich zunächst vergegenwärtigen, welch eine Zeit es war, in die sein Leben fällt. Geboren am 21. Juni 1646 verlebte er seine Jugend unter den Eindrücken der Nachwehen jenes grässlichen Kriegs, der Deutschland auf fast ein Drittel seiner Bevölkerung heruntergebracht, der einen Abgrund von Rohheit und Sittenlosigkeit geöffnet und eine tiefe Nacht der Unbildung und des Aberglaubens über das deutsche Volk ausgegossen hatte. Es war kein Wunder, dass die Religion sich aus Gottesglauben in Teufelsglauben und der Cultus in eine Summe von Exorcismen verwandelt hatte, welche in der Hexenverbrennungswuth gipfelte; kein Wunder, dass der lange Kampf der Fürsten gegen den Kaiser das Gefühl der Zusammengehörigkeit auf's äusserste gelockert und unter dem trügerischen Deckmantel der Freiheitsliebe dem kurzsichtigsten und schamlosesten Partikularismus Thür und Thor geöffnet hatte, dessen Interesse nicht mehr auf Stärkung, sondern auf Lockerung des Reichsverbandes gerichtet war, um womöglich zur vollen isolirten Selbständigkeit und zur Vergrösserung der Hausmacht zu gelangen, und sei es auch durch Verrath am Vaterlande und mit ausländischer Hülfe. Bei jeder neuen Wahlcapitulation wurde das Recht des Kaisers mehr beschnitten; und die Reichstage beschreibt ein Zeitgenosse mit folgenden Worten: „Protestirend kommen wir zusammen, zusammenkommend erheben wir Competenzstreit, unter Competenzstreitigkeiten berathen wir, berathend richten wir Verwirrung an, in der Verwirrung beschliessen wir, das Beschlossene

verwerfen wir, und so erwägen wir des Vaterlandes Heil durch langsamen, gewaltsamen und weinseligen Rath *(per consilia lenta, violenta, vinolenta).*" Die Rechtspflege lag so im Argen, dass Leibniz vom Reichskammergericht sagt, die Herren Assessoren hätten, auch in völliger Anzahl, mit Erörterung des bereits Vorliegenden länger denn ein ganzes Jahrhundert zu schaffen. Die Gelehrtenzunft war dem deutschen Leben völlig entfremdet und wühlte in einem verknöcherten Humanismus den alten Staub lateinischer Manuscripte nutzlos stets von neuem durch. Die Theologie aber war in einem erbitterten Parteigezänk um die abgeschmacktesten Fragen und Haarspaltereien zu Grunde gegangen, so dass sie in ihrer Entfremdung von wahrer einfältiger Frömmigkeit ganz unfähig geworden war, dem abergläubischen Volke in seinem Elend einen Trost oder Ersatz zu gewähren. Vielmehr trug der wüthende Religionshass der Geistlichkeit wesentlich dazu bei, die Zerrissenheit und den Jammer Deutschlands in's Unerträgliche zu steigern, da er die protestantischen Theile Deutschlands durch stetes Misstrauen gegen Oesterreich aufreizte, während der katholische Klerus nie aufhörte, das deutsche Wesen selbst wie die Sünde zu hassen, auf gewaltsame Unterdrückung des Protestantismus zu sinnen, und bei jedem Versuch Frankreichs, der auf Deutschlangs Schwächung und Erniedrigung abzielte, den eifrigsten Bundesgenossen desselben im deutschen Lager abzugeben. Trotz der vollständigen nationalökonomischen Verarmung waren doch die Wohlhabenderen durch den Mangel deutscher Industrie gezwungen, ihre Luxusbedürfnisse aus dem Auslande zu beziehen, also die Handelsbilanz des armen Landes immer mehr zu verschlechtern.

So lag Deutschland in jeder Beziehung dem Ausland schutzlos zum Raube bloss, und die Hülfe war weder von dem völlig verkommenen niedern Volk, noch von den Gelehrten und Geistlichen, noch von den längst zu philiströser Spiessbürgerlichkeit herabgesunkenenen Reichsstädten, noch von dem seine Unbildung und Völlerei unter französischem Firniss verbergenden Adel, sondern einzig und allein von den Fürsten zu erwarten. Aber auch von diesen war wieder ein Theil in den Händen der jedem Fortschritt feindlichen Jesuiten, und die meisten in einer schwelgerischen Nachahmung des französischen Hofes verloren, deren eitler Prunk weder das Interesse für segensreiche Verbesserungen aufkommen, noch

auch pecuniäre Mittel dafür übrig liess. Dem Patrioten blieb also damals kein anderer Weg übrig, um seine Ideen zum Wohl des Volks zu verwirklichen, als dass er einen ausnahmsweise verständigen und wohlwollenden Fürsten aufsuchte und dessen Gehör gewann, wo er denn freilich um der guten Sache willen sich in manche Launen und Liebhabereien seines Gebieters schicken musste. Auch Leibniz konnte nicht anders verfahren, wollte er nicht die unzähligen fruchtbaren Keime, die er in sich trug, nutzlos verkümmern lassen. Er war von Neigung nichts weniger als Hofmann, wie er denn schwer über die Launen der Fürsten und über die Zeitvergeudung bei Hoffesten klagt (Pfleiderer, S. 26—27); er war auch keineswegs ruhmsüchtig, wie die zahllose Menge seiner anonymen Schriften beweist, und wenn er bemüht war, sich eine pecuniär gesicherte Stellung zu erwerben, so war es wesentlich deshalb, um nicht mehr Fürsten und Höhergestellten „nachlaufen" zu müssen. In allen diesen Punkten bringt Pfleiderer wesentliche Berichtigungen der bisher üblichen Ansichten über den Charakter Leibniz' bei. Er konnte es nicht unterlassen, auf dem einzigen Wege, den es damals gab, für das Wohl Deutschlands zu wirken; denn niemals fühlte Jemand wärmer und inniger für sein Vaterland, niemals empfand Jemand schmerzlicher und tiefer als er das jammervolle Elend des mit so schönen Anlagen versehenen deutschen Volkes, nie schwellte ein berechtigterer Stolz die Mannesbrust, eine freudigere Zuversicht, in vielen Punkten eine schmerzlos heilende Hand auf die eiternden Wunden legen zu können.

Es war eine wunderbar harmonische Natur, die das Bedürfniss hatte, alle Gegensätze in sich zu vermitteln. Alle einseitig theoretischen oder gar quietistischen Lebensanschauungen waren ihm ein Greuel; er wird nicht müde, an andern „diesen Sabbat der Ruhe in Gott als einen faulenzerisch-nichtsnutzigen Zustand" zu bekämpfen. Ihm selbst wäre ein contemplatives Gelehrtenleben wie das des Spinoza unmöglich gewesen; es drängten die Gedanken in ihm stets unmittelbar zur Ausführung, und liessen ihm keine Ruhe, so dass er nach noch so vielen vergeblichen Versuchen dieselbe Sache stets von Neuem in Anregung bringen musste. Ein solcher Mann kann kein Doctrinär sein; er weiss, dass die Idee das gebärende Princip ist, aber er weiss auch, dass die Reali-

sation der Idee oft wunderliche Wege einschlägt und genöthigt ist, an die historisch gegebenen Existenzbedingungen anzuknüpfen, auch wenn diese nicht den Wünschen entsprechen. Er weiss ferner, dass bei verzweifelten Zuständen oft die heroischen Mittel die allein zum Ziele führenden sind, und sagt in Bezug hierauf: „Es ist nicht alles für tyrannisch zu achten, welches dem Ansehen nach tyrannisch zu sein scheint, weil auch von guten Regenten die tyrannischen Staatsgriffe zum guten Ziel und Ende gebraucht werden können. Dieser Ursachen halber muss man in Beilegung des tyrannischen Namens sehr behutsam gehen.“ Er versteht sich mit stückweisen Erfolgen, mit kleinen Zugeständnissen zu begnügen, in der Zuversicht, dass, wenn nur erst ein kleiner Anfang gemacht ist, die Idee an diesem mit der Zeit schon eine Handhabe zu vollständiger Verwirklichung finden werde. Wo der reale Boden für eine ideale Entwickelung erst geschaffen werden muss, da begeht er nie den Fehler, die ideale Entwickelung voranzustellen; so z. B. dringt er vor allem auf die Sicherstellung des äussern Bestandes von Deutschland durch straffere Einigung und Herstellung einer tüchtigen und schnell bereiten Kriegsverfassung, ehe der innere Aufbau des Reichs und die Abwägung der gegenseitigen Berechtigungen innerhalb desselben mit Nutzen unternommen werden könne. Das Recht fasst er stets historisch, nicht als doctrinär logische Kategorie auf; er schreibt aber auch nirgends dem historischen Recht mehr als relative Bedeutung zu, wie schon seine wunderbare Definition beweist: „Das Recht ist die Weisheit der Liebe, welche auf Glückseligkeit hinzielt.“

Kein Wunder, dass eine solche Natur ihre unmittelbaren Absichten häufig modificiren muss, wenn die gegebenen Umstände wechseln, ja dass sie wol gar zu verschiedenen Zeiten entgegengesetzte Mittel aufwendet, ohne doch ihrem idealen Endzweck untreu zu werden. Die Doctrinäre freilich, welche nicht einsehen können, dass das Beste stets der Feind des Guten ist, mögen eine so lavirende Natur nach ihrem Geschmack zu diplomatisch finden, wie es bei Leibniz fast allgemein geschehen ist. So sehen wir Leibniz besonders in politischer und kirchlicher Beziehung eine bedeutende Wandlung der Ansichten durchmachen. In seiner Jugend schwärmte er für die Reunion des Protestantismus mit dem geläuterten Katholicismus und für eine Wiederherstellung des Deutschen Reichs, dessen Kaiser zu den Königen der Nachbarreiche eine Stellung wie die

Kurfürsten zu den Fürsten einnehmen soll, und der mit dem Papste Hand in Hand gehend, eine neue Aera des Weltfriedens inauguriren soll. Später aber, als ihn die genauere Kenntniss der heillos verrotteten Zustände des habsburgischen Hofes und des päpstlichen Romanismus die Unausführbarkeit seiner optimistischen Jugendträume kennen lehrten, da sah er ein, dass nur von der Seite des Modernen, von dem germanischen Protestantismus aus und mit Hülfe der protestantischen deutschen Fürstenthümer eine Verjüngung des deutschen Volkslebens zu hoffen sei, da verzichtete er auf die Reunionsbestrebungen und begnügte sich mit dem Versuch einer protestantischen Union, da wendeten sich seine Blicke mehr und mehr auf das jungaufstrebende Königreich Preussen, in welchem er einen Kern frischer strebsamer Volkskraft erkannt hatte wie in keinem andern Theile Deutschlands. Während er zu Anfang die brandenburgische Politik des Grossen Kurfürsten als gewöhnlichen Particularismus verwirft, begrüsst er bereits mit Jubel die Erhebung Preussens zum Königreich, und setzt am Ende seines Lebens auf dieses seine besten Hoffnungen. Und doch bleibt sein Blick stets auf das Ganze gerichtet. Nie vergisst er die Menschheit bei seinem nationaldeutschen Patriotismus, sondern dieser wurzelt eben in der Ueberzeugung, dass das Deutschthum das Herz Europas und der beste Kern der Menschheit ist, und dass die dereinstige Wiederherstellung des Deutschen Reichs für ganz Europa von dauerndem Segen sein wird. Nie vergisst er in seiner spätern Zeit über seinem Interesse an dem Emporblühen des protestantischen Hannover und Preussen den nationaldeutschen Gesichtspunkt, wonach er in diesen lebensfähigen Gebilden keineswegs mehr sucht als einen Krystallisationskern für eine Neugestaltung Deutschlands von innen heraus. Wie seine philosophische Weltanschauung weder ein mechanisches Nebeneinander todter Massen (Gassendi, Cartesius), noch eine selbstlose Abhängigkeit des Einzelnen vom Ganzen (Spinoza), sondern nur ein organisches Ineinander lebendiger und selbstthätiger, aber zu absoluter Harmonie zusammenwirkender Individuen kennt, so sucht auch seine politische und kirchliche Ansicht in echt germanischem Sinne überall eine lebendige bedeutsame Durchdringung des grossen Ganzen mit der freien Selbstthätigkeit der Glieder. Vom Allgemeinen verlangt er Achtung vor der Freiheit der Glieder, von diesen Verständniss für die Harmonie der Interessen. „Man kann

nicht besser für sich selber sorgen, als wenn man es thut für das Ganze, was zugleich die Verherrlichung Gottes ist." Sein Wahlspruch war: „Nicht was dein, was mein, sondern was nützt der ganzen Gemein." Und als Motto setzt Pfleiderer den Ausspruch Leibniz' auf's Titelblatt: „Es ist gewiss, dass nächst der Ehre Gottes einem jedem tugendhaften Menschen die Wohlfahrt seines Vaterlandes billig am meisten zu Gemüth gehen sollte."

Und nach diesen Grundsätzen, die wahrlich manchen unserer grossen Geister, der in nicht so traurigen und hoffnungslosen Zeiten wie Leibniz lebte, beschämen könnten, hat er gehandelt sein Leben lang. Nicht verlockende Anerbietungen des Auslandes vermochten ihn, wie sonst die besten Köpfe seiner Zeit, sich seinem Vaterlande und seinen dort so beschränkten Verhältnissen zu entziehen, sondern unermüdlich streut er die Keime seiner Ideen in Flugschriften und Promemorien aus, unermüdlich arbeitet er daran, den Widerstand der Jesuiten selbst als Protestant in Wien die Stelle eines kaiserlichen Raths abzukämpfen, weil wesentlich dort in jener Zeit die Geschicke Deutschlands noch entschieden wurden, und umspannt, wenn man die vorübergehenden Leistungen in Wien abrechnet, mit seiner politischen Thätigkeit der Zeit nach Mainz, Hannover, Wien und Berlin, also so ziemlich die Hauptpunkte, wo man damals die Hebel politischer Wirksamkeit für Deutschland ansetzen konnte. Grossentheils seinem heftigen Drange nach praktischer Bethätigung seines Genies ist es auch wohl zuzuschreiben, wenn er die für einen zwanzigjährigen Jüngling doch gewiss lockende Professur an der kleinen Universität Altdorf ablehnte, welche ihm infolge seiner glänzenden juristischen Doctordisputation daselbst angeboten wurde. Freilich zeigen auch spätere Briefe, dass er von den deutschen Universitäten gering dachte (Grote, „Leibniz und seine Zeit" S. 37). Wer denkt nicht unwillkürlich dabei an Spinoza's und Schopenhauer's Ablehnung der ihnen angetragenen Professuren?

Und wahrlich, es that dem verwaisten Deutschland noth, dass man sich seiner annahm, denn es lag in wahrhaft hoffnungsloser Erniedrigung darnieder, so dass alle besseren Geister sich vaterlandsvergessen in kosmopolitische Gleichgültigkeit und specialistische Interessen zurückzogen. Leibniz erfasste es als seine Mission, wie ein Prediger in der Wüste vor fast tauben Ohren zu predigen. Ein Philosoph war es damals, wie in der zweiten Periode deutscher

Erniedrigung, der sein mahnendes Donnerwort erschallen liess, um die feigen ehrvergessenen Schläfer wachzurütteln. Aber Fichte hatte mit seinen Reden an die deutsche Nation nicht allein zu kämpfen, ihm zur Seite kämpften die Lieder der Freiheitssänger, kämpfte die stille Arbeit eines Scharnhorst und Stein. Leibniz hatte keine solchen Bundesgenossen, und hatte kein Publikum, das ihm eine solche Wärme und Andacht wie Fichte entgegentrug. Vom Jahre 1668 an bis zu seinem Tode (14. November 1716) wirkte er fortwährend mit allen ihm zu Gebote stehenden Mitteln, unter welchen, abgesehen von dem directen Einfluss der Fürsten, die politischen Flugschriften die erste Stelle einnehmen, wobei man sich daran zu erinnern hat, dass es eine politische Tagespresse damals noch nicht gab.

Pfleiderer sagt: „Und dies alles thut er bald in körniger, wo es sein muss, selbst derber Prosa, bald in glatter, scharfgespitzter Dichtung, um zu den tauben, verschlossenen Ohren alle Schlüssel zu probiren. Jetzt ist es schneidender Spott, wie im „Mars“, dieser schlimmen Vertheidigungsschrift für die Waffen des allerchristlichsten Königs, jetzt mildere Ironie, wie im „Hauptdessein“. Dann begegnen wir wieder dem bittern Ernst, der kalt wie ein Richter z. B. in den „Reflexionen“ oder im Manifest von 1704 die Sünden und Laster des Gegners aufdeckt. Und endlich staunen wir, aus dem gleichen Munde eine milde, rathende, ja bittende Sprache zu vernehmen, oder den Todfeind gar als hofmännischen Lobredner auftreten zu sehen, wo es gilt, den aegyptischen Vorschlag in seiner eigentlichen oder vergeistigten Gestalt dem gefährlichen Gegner Deutschlands nahezubringen, wie es Leibniz ohne Vermittelung oder durch Beziehung aller nur denkbaren Fürsprecher von 1672 an in den Jahren 1687, 1688, 1689 und 1715 immer wieder versuchte. Kurz, der eine Mann ist feurig weckender Agitator, der Volk und Fürsten zur Ehre und Pflicht ruft, . . . er ist kalter Staatsmann und politischer Mathematiker, der unbeirrt vom Kampf der eigenen oder fremden Leidenschaft rechnet und abwägt, was das wahre Wohl des Vaterlands erfordere; er ist gewandter Diplomat und geschmeidiger Hofmann, der alle Verhältnisse demselben Ziel dienstbar zu machen sucht.“

Aber seine Arbeit war eine Sisyphusarbeit, und stets rollte der mühsam hinaufgewälzte Stein von der Höhe wieder abwärts. Die

erste Hälfte des Buches verfolgt den Verlauf der Geschichte und zeigt uns, wie Leibniz bald die allzu Schwachen zum Nachgeben gegen den übermächtigen Gegner ermahnt, bald die Zeit zur Einigung, Stärkung und Rüstung zu benutzen gebietet, bald zur Aufraffung aller Kräfte gegen den übermüthigen Friedensbrecher aufruft. Alles vergebens. Frankreichs Glanz stieg immer höher, Deutschlands Ohnmacht wurde immer tiefer, seine Verluste immer schmerzlicher, seine Zerrissenheit immer unheilbarer. Selbst die von Leibniz empfohlenen Sonderbündnisse, welche die zur Zeit unerreichbare Reichseinheit zum Schutz gegen den bösen westlichen Nachbar ersetzen sollten, hatten, soweit sie überhaut zu Stande kamen, wegen der mangelnden einheitlichen Leitung und wegen ungenügender Vertheidigungsmittel keinen Erfolg.

Was war es, das Leibniz in diesem anscheinend hoffnungslosen Kampf aufrecht erhielt und ihn zur Fortsetzung stärkte? Es war sein unerschütterlicher Glaube an die Vernunft in der Geschichte, an die tiefe Weisheit der Wege der Vorsehung, an den endlichen Sieg des Wahren, Guten und Rechten, an den Durchbruch der Idee, die sich wie ein Phönix in verjüngtem Leibe aus der Asche einer ihr nicht mehr angemessenen Realisationsform emporschwingt. Wenn je der kleinmüthige Philister das Recht zu haben schien, den gläubigen Idealisten zu verspotten, so war es in jener Zeit, wie sie nie trostloser auf einem grossen Volke gelastet hat; aber der Idealist behält recht gegen alle Philister, es ist dennoch und dennoch die Idee, ihre Macht und ihre Herrlichkeit, die sich in Natur und Geschichte offenbart! So sagt Leibniz: „Die Weltentwickelung gleicht der Spirallinie, die auch im Abwärtsgehen steigt. Zu was also verzagen, wenn wir in der fallenden Windung liegen; es geht doch vorwärts und aufwärts. . . . Nur nie verzweifeln; die Entmuthigung schadet nur, indem sie die Thatkraft lähmt. Halten wir uns an die Lichtseiten und kämpfen von ihnen aus frisch gegen die Schattenpartien; bessern wir, statt zu klagen und zu grollen. Viel besser als das Horazische: „Nur nichts bewundern", ist der andere Grundsatz: „Nur nichts gering achten und gleichgültig und mattsinnig ansehen!" Aus allem lässt sich etwas machen; die Menschen namentlich sind besser, als man denkt und gar wohl der Vervollkommnung, der Erziehung und Einwirkung fähig. Hat man seither etwas unterlassen, nun, zum Aufwachen ist's nie zu spät; holen wir

das Versäumte nach, damit wenigstens wir vor unserer Nachwelt rein dastehen. . . . Ein Hauptsatz meiner Philosophie im Einklang mit der Heiligen Schrift ist, dass keine Kraft sich verliert; sie wird nur verpflanzt, sie zerstreut und sammelt sich wieder; nicht bloss die Seelen dauern, sondern noch mehr, selbst alle Handlungen leben fort, so flüchtig und vergänglich sie auch vor unsern Augen erscheinen mögen; die vorangehenden reichen den kommenden die Hand. Und so wünsche ich mir denn als Grabschrift den Vers:

> Was ich besass im Geist, was freudig vollbracht, war mein eigen.
> Was erst gesät, ich lasse es ruhig; uns folgen die Werke."

Das ist der Optimismus des Leibniz: die fröhliche Zuversicht auf die siegreiche Verwirklichung der Idee durch die frische ausharrende That, ein Vertrauen, das sich durch keine scheinbare Unmöglichkeit beirren, durch keine anscheinende Erfolglosigkeit im Laufe eines Lebens erschüttern lässt. Und er hat recht behalten, dieser Optimismus, weil er eine ewige Wahrheit ist. „Gegen Abend hellt sich der Himmel", kann man auch von Leibniz sagen. Wieviel er auch für sein Theil vergeblich erstrebt hatte, gar manches war ihm gelungen, und er durfte sich sagen, dass er sein Volk gebildeter, wohlhabender und hoffnungsvoller sah, da er schied, als da er es kennen lernte.

Und fünf Jahre nach seinem Tode veröffentlichte Montesquieu in seinen „Persischen Briefen" (Nr. 136) das im Munde eines Franzosen ewig denkwürdige Wort: „Das Deutsche Reich, nur ein Schatten des ehemaligen, ist bei alledem die einzige Macht auf Erden, welche die Zersplitterung nicht geschwächt hat; die einzige, glaub' ich sogar, welche an Stärke zunimmt nach Massgabe ihrer Verluste, und welche, saumselig in der Benutzung ihrer Siege, unüberwindlich durch ihre Niederlagen wird."

Wir können den grossen Leibniz heute nicht erwecken, damit er sich dieser grossen Zeit der Auferstehung Deutschlands erfreue und den Lohn seines festen Glaubens und seiner hingebungsvollen Vorarbeiten finde, aber wir können uns zurückversetzen in die Zustände jener traurigen Zeit und in die Empfindungen eines damaligen deutschen Patrioten, um an dem Contrast dieser Vergangenheit erst ganz inne zu werden, welch' hoher beneidenswerther Güter wir jetzt theilhaftig geworden sind. Und lernen können wir von dem philosophischen Staatsmann unsere Ungeduld zügeln, wenn uns ein-

mal der Kothurnschritt der Geschichte selbst jetzt noch zu langsam zu gehen scheint. —

Nach diesen allgemeineren Betrachtungen will ich noch einige besondere Gebiete in's Auge fassen, insbesondere diejenigen, welche durch die Vergleichung mit der Gegenwart ein erhöhtes Interesse erhalten, nämlich die deutsche Reichsverfassung, die Kirchenfrage und die auf Bildung und Wohlstand Bezug habenden Bestrebungen.

Was zunächst die deutsche Reichsverfassung betrifft, so lässt sich schon nach dem oben Gesagten erwarten, dass Leibniz nicht fernliegende Ideale zur unausführbaren Verwirklichung vorschlug, sondern sich an das Nächstliegende hielt, und zwar einerseits die historisch entwickelten Machtverhältnisse zur legalen Grundlage zu machen suchte, andererseits bemüht war, dem so gegebenen Material eine engere Verbindung und bessere Verwendung im Interesse des Ganzen zu geben. Das auffallendste Missverhältniss bot die historische Machtstellung der Kurfürsten mit ihrem legitimen Einfluss. Diese Kurfürstenoligarchie bekämpfte er erstens durch den Vorschlag einer beständigen Wahlcapitulation, welche einer willkürlichen Beschneidung der kaiserlichen Rechte vorbeugen sollte, zweitens durch Vermehrung der Zahl der Kurfürsten vermittelst Erhebung mächtiger Fürsten zu Kurfürsten (bei Hannover setzte er es durch), und drittens durch Verlegung des Schwerpunktes der Reichsgeschäfte in den Reichstag, wo alle Fürsten und Stände ein der von ihnen zu stellenden Truppenzahl entsprechendes Stimmgewicht erhalten sollten. Als ständigen Ausschuss des Reichstages denkt er sich ein Directorium (mit wechselnden Vertretern), welchem die Führung der Reichskanzlei und alle hiermit verbundenen Rechte und Pflichten oblägen (als: Anstellung der Beamten, Einnahme und Auszahlung der Gelder, Führung der auswärtigen Angelegenheiten, Verlegung und Einquartierung der Reichstruppen, wofern es noth thut u. s. w.). Als dringendes Erforderniss zum Schutz des Reichs verlangt er ein stehendes Heer und eine Kriegsflotte zum Schutz des Handels. Endlich fordert er einen beständigen Reichsschatz, um den ewigen Geldverlegenheiten bei jeder Gefahr vorzubeugen, und den Verlust der zum Schatz gelieferten Beiträge will er als Zwangsmittel gebraucht wissen, um die Widerstrebenden zur Fügung in die Beschlüsse der Majorität des Reichstags anzuhalten. Bei einer solchen Gewährleistung der Einheit der Reichsgewalt sieht er in der Menge

der deutschen Fürsten und Freien Reichsstädte einen grossen Vortheil gegen die schablonenmässige französische Centralisation, da viele Höfe für die Förderung des geistigen Lebens mehr thun können als einer, und das politische Leben um so regsamer ist, je weitere Kreise an der Regierung betheiligt werden. Für die internationalen Beziehungen Deutschlands zu seinen Nachbarn erhofft er durch Ausdehnung der Colonialpolitik der letztern eine Besserung, indem durch eine solche die überschüssige Kraft eine Ablenkung nach aussen findet. „England wird sich Nordamerika, Spanien Südamerika, Holland Ostindien, Frankreich der Levante zuwenden. Die Erde hat Raum für alle."

Die Ausführung dieses Gedankens für Frankreich, dessen Ablenkung nach aussen dem Deutschen natürlich am meisten am Herzen liegen musste, ist der von Leibniz rastlos verfolgte ägyptische Vorschlag (man denke dabei an den ägyptischen Feldzug Napoleon's I. und an den Suezkanal Napoleons III.), der selbst wieder nur ein Theil seines Planes zu einer gemeinsamen europäischen Action behufs Zurückdrängung der Türken ist.

Ein specielles Gebiet seiner Bemühungen bildet die Reform des Rechtswesens, da sein Universitätsstudium und seine Promotion ebenso wesentlich juristisch waren wie seine spätern festen Anstellungen (1670 Rath am juristischen Oberrevisionscollegium zu Mainz, 1678 Hofrath in Hannover als juristischer Decernent, 1696 Geheimer Justizrath), und da er in Mainz speciell behufs einer Revision des römischen Rechts dem hiermit betrauten Hofrath Dr. Lasser als Hülfsarbeiter beigeordnet wurde. Er verlangte zahlreichere obere Reichsgerichte statt des gänzlich unzureichenden einen, eine gründliche Umformung des juristischen Studiums im praktischen Sinne und eine nach wissenschaftlichen Grundsätzen methodisch geordnete, klare und kurze Codificaton des revidirten römischen Rechts. Um nicht zuviel auf einmal zu verlangen, wollte er die gemeinverständliche, auch in authentischer deutscher Uebersetzung zu veröffentlichende Codification von der nachherigen Reform trennen. Aus der dem Kaiser vorgeschlagenen Herstellung eines Codex Leopoldinus wurde aber nichts; erst im „Landrecht" Friedrich's des Grossen und der „Gerichtsordnung" Joseph's II. wurden Leibniz' Wünsche verwirklicht.

Wenden wir uns nunmehr zur religiösen Wirksamkeit Leibniz', so sahen wir schon oben, welches Elend aus der gehässigen Intole-

ranz und wüthenden Befehdung der Confessionen und Secten untereinander floss. So sehr nun Leibniz auch dem jesuitischen Ultramontanismus abgeneigt war, so sehr wünschte er doch den Grund der religiösen Zwistigkeiten wenn möglich zu beseitigen und durch die Wiederherstellung der kirchlichen Einheit zugleich dem frivolen Unglauben, der namentlich von Frankreich aus sein Haupt erhob, eine geschlossene imposante Macht entgegenzustellen. Aber diese Einigung wünschte er nur unter der Bedingung, dass durch die Einführung des protestantischen Elements in den Katholicismus dieser selbst in freiere Bahnen zeitgemässer Reformen gelenkt und von seiner starren römischen Einseitigkeit entfesselt würde: denn er wusste sehr wohl, dass nur durch einen wahrhaft freien Geist in der Religion der irreligiösen Freigeisterei ein Damm entgegengesetzt werden könne. Für ein solches Entgegenkommen hielt er alsdann das Opfer für gering, wenn die Protestanten die kirchliche Oberhoheit des Papstes anerkennen sollten, zumal er in diesem nur den ersten unter gleichberechtigten Bischöfen sah und auf Provinzial- und sogar Nationalsynoden einen besonderen Werth legte. Aber er verkannte die Schwierigkeiten nicht, die der jesuitische Romanismus einem solchen Unternehmen entgegenstellte; denn deutlich genug hatte dieser bereits seine Ziele im Tridentinischen Concil kundgegeben; die Aufhebung der Beschlüsse dieses Concils hält er für eine unerlässliche Bedingung der Reunion und sagt über dasselbe: „Es ist ein *Concile de contrebande,* eine Rotte von italienischen Bischöfchen, Speichelleckern und Pfleglingen Roms, die in einem Winkel der Alpen auf eine von allen ernsten Männern ihrer Zeit verdammte Art Beschlüsse fabricirten, welche dann für die ganze Kirche bindend sein sollen. Dies war der erste und bedauerlichste Erfolg der ultramontanen Lehren.“ Ein andermal schreibt er Bossuet: „Gebet eure falsche Strenge auf, ihr Katholiken; früher oder später wird die Wahrheit sich doch Bahn brechen. Und wenn Ihr durch schlechte Mittel zu siegen gedenkt, so wird eines Tags alles verloren und dem Christenthum ein schwerer Schaden angethan sein, während Ihr eben glaubtet, alles gewonnen zu haben. Sehet Ihr denn nicht die allgemeine Abneigung gegen die Religion, die sich in Frankreich und anderwärts schriftlich und mündlich äussert? Warum denn die Sache zum äussersten treiben? Denn die kirchliche Gewalt wie die königliche schadet sich am meisten

durch Ueberspannung." Ist es nicht, als ob diese Worte prophetisch für die Gegenwart geschrieben wären?

Dass solche Reformen, wie er sie im Sinne hat, nicht durch Theologen zu schaffen sind, ist ihm wohl bewusst. Die Jesuiten der Denkschriften von Trevoux urtheilen über ihn: „Seine natürliche Milde und Mässigung machten ihn zum schlechten Theologen." Da kann man Leibniz das entgegengesetzte Urtheil nicht verargen, dass von den durch eine natürliche Verkettung der Dinge von angelernten Vorurtheilen geleiteten und zum Ränkeschmieden *(biaiser)* geneigten Geistlichen nichts zu erwarten sei und man mit ihnen keinen Schritt vorwärts komme, sondern dass Fürsten, Staatsmänner und theologisch gebildete Laien allein solche Reformen zu Stande bringen könnten. Er fing nun die Sache so an, dass er in seinem *systema theologicum* die „unschuldige List" gebrauchte, eine Auseinandersetzung des Glaubens vom katholischen Standpunkt zu geben, in welcher alles, ohne seinem protestantischen Standpunkt Unrecht zu thun, in der möglichst günstigen Weise ausgelegt ist; an die Hoffnung, diese Darlegung in Rom gebilligt oder wenigstens nicht als häretisch oder glaubenswidrig anerkannt zu sehen, knüpfte er seine weiteren Plane. Der Jubel auf katholischer Seite bei der ersten Auffindung dieser Schrift war daher wenig motivirt, zumal Leibniz später, nachdem er sich von der Aussichtslosigkeit seiner Plane überzeugt hatte, in den zu unmittelbarer Veröffentlichung bestimmten „Reichsannalen" einen ganz anderen Ton anschlug als in der erstgenannten, niemals zur Veröffentlichung bestimmten Schrift.

Das letzte Werk, dem sein Herausgeber Pertz „einen Ehrenplatz unter den ausgezeichnetsten Büchern neuerer Geschichte" zugesteht, „enthält als reifste Frucht halbhundertjähriger Beobachtungen, Studien und Versuche ein scharfes Verwerfungsurtheil über das ganze Wesen und Treiben des romanistisch-mittelalterlichen Katholicismus. Mit klarem Bewusstsein legte er darin sein kirchenpolitisches Abschiedswort nieder, dessen in weitesten Kreisen sehr verblüffende und aufregende Wirkung er noch mit zu erleben denken musste." (Pfleiderer, S. 643.)

Die materielle Grundlage für eine Einigung suchte er in seiner Unterscheidung einer ersten und zweiten Theologie. Die erste oder natürliche Theologie, die nur Methaphysik und Sittenlehre enthält, erachtet er für streng beweisbar, die zweite, welche die nicht



widervernünftigen, sondern nur übervernünftigen geoffenbarten Wahrheiten enthält, nur ihrer Möglichkeit nach für beweisbar, sonst aber nur einer Wahrscheinlichkeit aus moralischen Gründen (moralische Dialektik) fähig. Die erste genügt zur Seligkeit und zum Unterbau einer kirchlichen Einheit und Duldung; die zweite aber hat eine besondere Kraft, den Menschen in allen Lagen zur Erfüllung seiner sittlichen Aufgaben anzufeuern und aufrecht zu erhalten. Aehnlich fasst Leibniz das Verhältniss des individuellen religiösen Bewusstseins zur Mitgliedschaft der Kirche: wenn ersteres zwar für sich zur Seligkeit genügen kann und sogar der Zweck des letztern ist, so giebt doch letzteres eine Bürgschaft gegen individuelle Schwäche und ganz besonders für religiöse Erziehung. Ein zu seiner Zeit gewiss achtenswerther Standpunkt.

Nachdem Leibniz den Reunionsgedanken für seine Zeit aufgegeben hatte, hielt er doch an der Hoffnung einer Union der protestantischen Sekten fest. Er unterschied drei Grade der Union: erstens den bürgerlichen Beistand (speciell der römischen Partei gegenüber), zweitens die kirchliche Duldung, drittens die Einheit des Glaubens. Ein Bescheid des neuen Kurfürsten Georg Ludwig im Jahre 1706 lehrte Leibniz, dass er auch diese Hoffnungen für seine Lebenszeit begraben müsse, und doch schliesst er seine Aeusserungen über den Gegenstand an Fabricius 1708 mit den aus inniger Ueberzeugung stammenden Worten: „Die Sache wird sich dereinst von selbst machen.“

Werfen wir zum Schluss einen Blick auf Leibniz' Bestrebungen zur Hebung von Bildung und Wohlstand des deutschen Volkes, so sind auch diese auf historischen Boden gegründet, streng realistisch und national: Richtungen, deren Vernachlässigung der Verfall Deutschlands hauptsächlich zuzuschreiben war. Er eifert gegen den unfruchtbaren Humanismus, der sich in alten ausgefahrenen Gleisen bewegt und nicht nur die besten Kräfte des Geistes zur Erlernung von Sprachen consumirt (als ob diese Zweck und nicht blos Mittel wären!), sondern auch durch die ausschliesslich lateinische Gelehrsamkeit das Volk und das weibliche Geschlecht von der Quelle der Bildung abschneidet. Er fordert als Gegenstand des Schulunterrichts „nicht sowohl *poëtica, logica* und scholastische Philosophie, als *realia,* wie Geschichte (insbesondere neuere und deutsche), Mathematik, Geographie, wahre Physik, Moral und bürgerliche

Studien". „Darum habe ich schon oft gesagt: in einem einzigen gewöhnlichen Buch, das unsere hohen Herren als banausisch (*mechanicum)* verwerfen, in einem Buch z. B. über Landwirthschaft oder Schreinerkunst, von irgendeinem kaum beachteten Verfasser, ist mehr Wahres und Nützliches als oft in einer ganzen Bibliothek." Man bedenke, was solch ein Ausspruch im Munde des grössten Gelehrten seiner Zeit sagen will, einen wie vollständigen Umschwung zu modernen Ansichten er bekundet, die heute noch vielen zu modern sind. — Wie er die deutsche Sprache für die deutsche Gelehrsamkeit fordert, so ist er auch in jeder andern Hinsicht bemüht, die Resultate der Wissenschaft einem möglichst weiten Kreise des Volks zugänglich zu machen. Für die Gebildeten fordert er die Herstellung einer Universal-Encyklopädie nebst Bilderatlas; dem niedern Volke will er durch ein gehobenes, vom Staate in die Hand zu nehmendes Kalenderwesen eine Bibliothek des gemeinen Mannes verschaffen und durch Handwerksschulen und durch verbesserte und allgemein durchgeführte Trivialschulen eine bessere geistige Bildung zuführen, als diejenige, auf welche bisher Bedacht genommen war, denn die Wahrheit und geistige Bildung ist ihm „wie Wasser und Luft gemeinsamen Rechtes". Für das mehr gelehrte Publikum dringt er auf gelehrte Jahrbücher und Literaturzeitungen, wie er denn schon in seiner Jugend in Mainz beim Kaiser ein Privilegium zur Herausgabe eines „halbjährlichen Bücherkerns" als Anhang des frankfurter Messkatalogs nachsuchte, das ihm verweigert wurde, und wie er später von 1700—2 einen „Monatlichen Auszug aus allerhand nützlichen und artigen Büchern" herausgab; obwohl er hier seinen Secretär Eckart vorschob, gehört ihm doch das meiste davon persönlich zu. Die Gelehrten ermahnt er, sich nach ihren Fächern zusammenzuthun, um sich das gemeinsame Schaffen durch Arbeitstheilung zu erleichtern; in der Geschichte fordert er ausserdem kritische Quellenstudien und Herausgabe umfangreicher Quellensammlungen, um diese allgemein zugänglich zu machen. Am bekanntesten sind seine langjährigen Bemühungen, um in Deutschland ebenso eine Akademie zu gründen, wie Frankreich und England solche besassen; er hatte aber hierbei in weit höherem Grade, als es je zur Ausführung gelangt ist, eine Vereinigung theoretischer und praktischer Interessen im Auge. Ausser der berliner Akademie hatte er auch schon die Gründungsurkunde einer Akademie in

Dresden durchgesetzt, welche aber infolge des polnischen Krieges nicht zur Verwirklichung kam. In Wien scheiterte er wie immer an dem Widerstande der Jesuiten, welche die Bildung als ihr Monopol betrachteten, wogegen Peter der Grosse mehrfach durch Leibniz beeinflusst zu sein scheint (vgl. Posselt, „Leibniz und Peter der Grosse").

Im nationalen Interesse eifert Leibniz gegen das Eindringen welscher Sitte, Tracht und Sprache in Deutschland. „Ist es nicht ein Wahnsinn unserer Nation", ruft er in dem Vorschlag über Fürstenerziehung aus, „dass sie die Weisheit immer nur jenseits der Alpen oder des Rhein holen und auf Kosten eines guten Theils unserer Habe und Gesundheit Chimären kaufen will, welche nur dienen, den Geist auf Bagatelle zu richten, welche uns vollends verderben?" Durch die Unsitte, die Jugend in's Ausland auf Reisen zu schicken, bekommen die besten Geister leicht einen Ekel vor den deutschen Schriften, schätzen nur das Fremde hoch „und wollen kaum glauben, dass unsere Sprache und unser Volk eines Besseren fähig sei". „Es ist aber dies Annehmen fremder Art und Sprache nicht bloss der schwerste Schaden für unsere Freiheit und Selbstständigkeit, sondern auch der Verstand und Geist selbst leidet darunter auf's ärgste noth. Denn die Sprache ist ein rechter Spiegel des Verstandes", während doch „keine europäische Sprache geeigneter ist als die deutsche, um jene sichtende Prüfung und Untersuchung philosophischer Sätze vorzunehmen". Um die edle deutsche Sprache wieder zu ihrem Rechte zu bringen, verlangt er die Herstellung eines deutschen Lexikons, zerfallend in Sprachbrauch und Sprachschatz (nach den gangbaren und Kunstausdrücken) und eines *glossarium ethymologicum* oder Sprachquells, und fordert, dass hinfort alles Studiren, Lesen und Schreiben meistens in deutschen Büchern und in deutscher Sprache geschehen solle. Er selbst weicht immer nur dem Zwang eines äusseren Zwecks nachgebend von diesem Vorsatz ab, und oft genug giebt er den deutschen Text neben dem lateinischen oder französischen.

Die Volkswirthschaft *(res oeconomica)* erklärt Leibniz für die wichtigste unter den Staatswissenschaften, als deren wissenschaftliche Grundlage er die politische Arithmetik bezeichnet. Hierunter versteht er eine allumfassende Statistik (politische, gewerbliche, Landbau-, Medicinal-, Criminal- u. s. w. Statistik) mit einer darauf

gegründeten Wahrscheinlichkeitsrechnung. Als die Wurzel des Volkswohlstandes erkennt er den Ackerbau, aber Handel und Gewerbe nennt er seine Zweige, die ihn blühend und fruchtbar machen. Er empfiehlt für den Landbau Anpflanzung von Kartoffeln und von Maulbeerbäumen behufs Einführung der Seidenzucht, für Handel und Gewerbe Behandlung derselben als Reichsangelegenheiten, Anlegung von Wasserstrassen, Freizügigkeit, Durchgangsfreiheit, Aichung von Maass und Gewicht, Decimaltheilung desselben, Anwendung von möglichst viel Maschinenarbeit beim Gewerbe (mit deren Erfindung und Vervollkommnung er selbst sich viel beschäftigt), Werk- und Zuchthäuser für Arbeitslose und Verbrecher, Versicherungs- und Versorgungsanstalten, deren Solidität durch Anwendung seiner politischen Arithmetik garantirt werde, Schonung des „in einer unsaglich elenden Lage“ befindlichen gemeinen Mannes und hohe Besteuerung von Luxusartikeln wie Branntwein und Tabak u. s. w. Man wird alles dies sehr hoch veranschlagen müssen, wenn man bedenkt, wie fern das meiste davon dem damaligen Gesichtskreis lag. Mit ganz besonderem Nachdruck fordert er zur Gründung eines deutschen Handelsvereins auf, da im Dreissigjährigen Kriege die letzten Reste des Hansabundes zerfallen waren: „Welch eine Wiedergeburt dürfte Deutschlands erwarten, wenn unter Beseitigung kleinlicher Rücksichten ein solcher Verein wirklich zu Stande käme! Und wäre das Glück zu gross und die Politik mancher Grossen zu klein, so wird auch schon durch die Verbindung eines Theils von Deutschland diesem Theile Hülfe geschehen. Die Erfahrung lässt keinen Zweifel zu, dass aus einem kleinen Anfang bald etwas Grosses würde.“ Die Geschichte des Zollvereins hat auch in diesem Punkte die Prophezeiungen des Philosophen gerechtfertigt.

So flüchtig und unvollständig der hier gegebene Abriss von dem umfassenden Gebiet ist, auf das sich die Bestrebungen Leibniz' erstreckten, so reicht doch selbst diese lückenhafte und blasse Skizze hin, zu beweisen, dass dieser wunderbare Mann mit seiner Vielseitigkeit auch in praktischer Hinsicht fast alles umfasste, was heute noch vorzugsweise die Welt bewegt. In der Tiefe, mit welcher er den Begriff der Entwickelung erfasst, in der Energie, mit welcher er überall zu reformiren versucht, ohne je die gegebene Basis zu verlassen oder der Geschwindigkeit einer organischen Entwickelung zu viel zuzumuthen, in seinem durch und durch realistischen Ge-

präge, in seiner begeistert-nationalen Haltung, die doch auf kosmopolitischem Hintergrunde als weiterer Perspective ruht, in allen diesen ist er echt modern, stellt er sich „gewissermaassen als der positive Apostel der modernen Welt“ dar, wie ich ihn an anderer Stelle genannt habe („Philosophie des Unbewussten“, 7. Aufl., Bd. II, S. 369). Für den Leser, der in Pfleiderer's Werk die unermüdliche, stille, selbstverleugnende, ja meist anonyme Arbeit dieses Denkers verfolgt, ist es eine besondere Genugthuung, dass Pfleiderer, der gewöhnlichen Meinung zuwider, die Vergeblichkeit der Bemühungen Leibniz' bestreitet und fast überall im Einzelnen die oft zarten, mitunter nur auf Vermuthung beruhenden Fäden aufsucht, welche seine Reformvorschläge mit späteren Verwirklichungen gleicher oder verwandter Ideen verknüpfen, und dass er so den Satz des Leibniz an ihm selbst bestätigt, „dass keine Kraft sich verliert“.

IV. Der Kampf zwischen Kirche und Staat.

(September 1872.)

Der Kampf zwischen der katholischen Kirche und dem mode nen Staat ist Thatsache geworden, und nicht mehr abzuleugner wie bei den meisten Kriegen schiebt jede Partei der andern di Aufhebung des Friedens zu. Von einem höhern geschichtsphil sophischen Standpunkt aber zeigt sich hier wie bei allen tiefer b gründeten Kämpfen ein Antagonismus der Ziele und Lebensinteresse der verschiedenen Parteien, der nothwendig zum Conflict führe musste. Wenn zwischen benachbarten Staaten solche Conflicte durc Beseitigung des Streitobjectes oder durch erzwungene Concessione meistens endgültig zu erledigen sind, so ist hingegen der Confli zwischen der katholischen Kirche und dem Staat ein solcher, d nur durch Vernichtung des einen Theils in seinem innersten Wese zum Austrag gebracht werden kann. Wer von Frieden zwische der katholischen Kirche und dem Staate träumt, der lässt sic durch Wünsche und Gefühle über die historische Natur dieser G bilde und die Unversöhnlichkeit ihrer unaufgebbaren Ansprüc verblenden.

Die katholische Kirche vindicirt sich seit ihrem Bestehen d Macht der Entscheidung über die Gewissen ihrer Mitglieder, inde sie sich als officielle Auslegerin des göttlichen Willens gerirt, v welchem alle Menschensatzungen, also auch Staatsgesetze, sic beugen, und alle natürlichen Gefühlsregungen, also auch Nationa gefühl und Patriotismus, verstummen müssen. Der katholische Chri hat nur Ein Vaterland, das Reich Gottes, und seine irdische An

cipation, die Kirche; alle übrigen Regungen seines Herzens sind gerade nur insoweit geduldet, als sie diese obersten Rücksichten nicht antasten. Die nothwendige Consequenz des katholischen Princips ist demnach, die Universaltheokratie, als die möglichst vollkommene Anticipation des Gottesreichs auf Erden, zu verwirklichen. Gelänge dies, so wären die Staaten überflüssig, da ihre jetzigen Aufgaben theils wegfielen, theils durch die Hierarchie erfüllt würden. In der Zwischenzeit kann der Staat als Mandatar der Kirche, als deren weltlicher Arm, geduldet und benutzt werden, wenn er deren Superiorität willig anerkennt und sich zum Werkzeug ihrer Zwecke hergiebt. So lange das Mittelalter noch von dem heiligen römischen Reich als einer Universalmonarchie träumte, war sogar die spätere Beibehaltung des weltlichen Armes neben dem geistlichen ein möglicher, wenn auch unklarer Gedanke; nach beendetem Zerfall Europas in ein politisches System von Nationalstaaten ist jener Gedanke nicht einmal mehr möglich.

Im Gegensatz zu diesen Ansprüchen der katholischen Kirche, deren Ausführung sie wohl vertagen, aber niemals aufgeben kann, ohne den sie tragenden Grundgedanken aufzugeben, muss nun der Staat den Anspruch der Souveränität, d. h. der unbedingten Selbstbestimmung nach rein immanenten Rücksichten, aufstellen, und muss fordern, dass seine legalen Festsetzungen für alle seine Bürger unbedingt bindende Gültigkeit haben. Er kann nicht zugeben, dass irgend welche Macht sich anmaasse, eine über seinen gesetzlichen Bestimmungen stehende Norm aufzustellen und für seine Bürger für verbindlich zu erklären. Schon in einem Universalstaat mit einer Universalkirche würde durch solch ein Zugeständniss der Staat nach seinem Begriffe aufgehoben und zum Civilverwaltungsdepartement der Kirche herabgesetzt; in einem politischen System von Nationalstaaten aber droht dem Staate noch weit ärgere Gefahr, wenn eine Kirche, deren sämmtliche oberste Behörden (Papst, Cardinalscollegium, Ordensgenerale) Ausländer sind und im Auslande ihren Sitz haben, sich herausnehmen will, den Staatsbürgern kraft ihrer göttlichen Autorität zu befehlen, dass dieselben die Staatsgesetze nur insoweit anerkennen und befolgen dürfen, als die Kirche dieselben zeitweilig gelten lässt. Eine unfehlbare Kirche muss ihrem Begriff nach die Weigerung des Staates, ihre Superiorität anzuerkennen, als Blasphemie brandmarken; ein souveräner Staat

muss seinem Begriff nach die Superrevisionsgelüste einer unfehlbaren Kirche als Eingriff in seine Existenzbedingungen mit allen ihm zu Gebote stehenden Mitteln zurückweisen. Zwischen Kirche und Staat muss deshalb nothwendig Kampf sein, bis entweder die Kirche ihren Anspruch auf Unfehlbarkeit und Gewissenszwangsrecht, oder aber der Staat seine Souverainität aufgiebt, und sich unter die Oberhoheit der Kirche beugt.

Ein Blick auf die Geschichte des letzten Jahrtausend zeigt, dass der ganze Inhalt derselben sich in einen Kampf zwischen der unfehlbaren Kirche und dem souveränen Staat zuspitzt. Nachdem das gewaltige Ringen des Mittelalters zwischen Papst und Kaiser resultatlos verlaufen war, brachte die Reformation, welche vielmehr eine kirchliche Revolution von unten herauf war, eine neue Wendung in den alten Kampf. Indem die Reformirten die kirchliche Unfehlbarkeit preisgaben, besiegelten sie den Sieg der Staatsidee; indem aber das particularische Kleinfürstenthum sich beeilte, diesen Gewinn für sich zu verwerthen, drängte es den Kaiser gerade in die Arme der alten Kirche. Nun entbrannte also der Kampf zwischen dem Kaiser als weltlichen Arm der Kirche und den deutschen Fürsten als Rettern der individuellen Gewissensfreiheit und der Idee des souveränen Staats zugleich. Das Resultat war das nämliche, wie das der Römerzüge, nämlich Erschöpfung im Ringen; aber in den protestantischen Kleinstaaten war der Kern des modernen Staats gerettet, des Staats, der die Kirche *in sich hat*, statt, wie die katholischen Staaten, *in der Kirche* zu sein.

Die katholische Kirche war klug genug, niemals mehr als das augenblicklich Mögliche zu verlangen; sie begnügte sich damit, dass die katholischen Staaten ihr als Werkzeug ihrer Zwecke willig dienten und pochte nicht darauf, dass dieselben ihre Unterordnung unter die Kirche ausdrücklich mit Worten anerkännten. Sie war ferner klug genug, ein vordringliches inopportunes zur Schau Tragen ihrer letzten Ziele zu vermeiden, aber sie gab nie und zu keiner Zeit auch nur ein Titelchen von den extravaganten Ansprüchen auf, mit denen sie in der That sich selber aufgeben würde. Befriedigt von der unbedingten Willfährigkeit aller katholischen Regierungen, wartete sie in Geduld auf „die Selbstauflösung des Protestantismus an seinen inneren Widersprüchen", welche mit Recht dem Katholicismus als ein unzweifelhaftes Dogma gilt.

Inzwischen erstarkte das protestantische Norddeutschland in staatlicher Beziehung, und vor allem war es der Staat der Hohenzollern, welcher von diesem Fürstenhause ruhig und sicher seiner grossen Mission entgegengeführt wurde. Der kirchliche Protestantismus war nicht nur wegen seiner innern Halbheit und Widersprüche unfähig, den Katholicismus zu schädigen oder gar zu stürzen, sondern es fehlte ihm vor allem an einer seine Kräfte verwerthenden Organisation. Der Katholicismus als die imposanteste Organisation seit dem römischen Cäsarenreich war unüberwindlich, so lange er nicht auf eine ihm qualitativ und intensiv noch überlegene Organisation stiess. Diese aber entwickelte sich in dem Militarismus der Hohenzollern. Der den Ultramontanen und Socialdemokraten mit Recht so verhasste und verrufene preussische Militarismus, und nichts anderes ist es, woran die Weltmacht des Katholicismus zerschellt. Freilich wohl sind es die Ideen, welche die Weltgeschichte bestimmen und ihre Schlachten schlagen, aber die Ideen ohne Leib wären ohnmächtig wie herumflatternde Gespenster, und der Leib, den sie sich anbilden und in und mit welchem sie wachsen und gross werden, ist allemal eine äussere geschichtliche Potenz von realer Macht und Stärke. Der preussische Militarismus ist identisch mit preussischer Zucht und Pflichttreue, mit preussischer Selbstverleugnung und sparsamer Kraftausnutzung, mit preussischem Selbstvertrauen und Staatsbewusstsein, mit preussischer Intelligenz und Nüchternheit. Der Militarismus der Hohenzollern war die hohe Schule, die das preussische Beamtenthum und das preussische Volk zu dem gemacht hat, was es heute ist, dem ersten der Welt. In dem Militarismus hat die Idee des Preussenthums, d. h. der straffsten politischen Organisation unter Anspannung aller physischen, moralischen und intellectuellen Kräfte, ihren Leib sich geschaffen, in und mit welchem sie gewachsen und gross geworden ist zum Erstaunen des verdutzten Europa, das die Ursachen unserer jetzigen Grösse so wenig begreift wie unser einheimischer Liberalismus.

Dem Katholicismus war das stetige Anwachsen des protestantischen Preussens zwar lange ein Dorn im Auge, aber von der Grösse der ihm von dort drohenden Gefahr ahnte er bis 1866 doch nichts. Die Hoffnungen des Katholicismus in Deutschland standen auf Oesterreich; von ihm erwartete der katholische Adel und Klerus,

dass es über kurz oder lang die verlorene Position in Deutschland unter Schwächung Preussens wiedergewinnen werde. Der Krieg von 1866 wurde mit demselben geheimen Jubel begrüsst wie die Niederlage von Olmütz; wenn die Stimmung des preussischen Volks gegen den Krieg war, so war die des katholischen Clerus in Preussen eine nothdürftig verschleierte Hoffnung auf österreichische Siege, zu dessen Unterstützung nicht unerhebliche Gelder nach Süden flossen. Der unerwartete Erfolg des Krieges öffnete der katholischen Kirche die Augen über die ganze Grösse der Gefahr, und Bismarck's liberale Politik im norddeutschen Reichstage verstärkte den Eindruck.

Jetzt mussten ihre Blicke sich nach Frankreich wenden, um das drohende Schreckbild eines ketzerischen Kaiserthums abzuwehren. — Frankreich war nicht unempfänglich für die Ideen der Reformation gewesen; insbesondere die damals noch reichlich vorhandenen germanischen Elemente wandten sich der neuen Lehre zu. Aber leider war die Macht des Kleinfürstenthums dort schon gebrochen, so dass die individualistischen Regungen ungenügende materielle Stützen fanden. Als das Königthum um der Centralisation willen der alten Kirche treu blieb, da war das Schicksal der Hugenotten, und damit das Frankreichs auf Jahrhunderte hinaus, entschieden, nämlich eine jedes selbstständige provinzielle Leben ertödtende Centralisation der Verwaltung und Unterwürfigkeit gegen die Kirche. Der kurze atheistische Revolutionstaumel und die gallicanischen Vorbehalte Napoleons des Ersten konnten hieran sachlich nichts ändern, so dass man heute mehr als je die Ultramontanen als die einzig dauernd regierungsfähige Partei in Frankreich bezeichnen kann. Frankreich hatte, zum Theil in Folge der excentrischen Lage seiner Hauptstadt, von jeher ein Ausbreitungsbestreben nach Nordwesten; auch Napoleon III. hatte längst seine begehrlichen Blicke auf die Rheingrenze geworfen, aber er wusste besser als irgend ein anderer Franzose, wieviel er bei einem Kriege mit Preussen auf's Spiel setzte. So hatte er bisher allem Drängen des chauvinistischen Liberalismus Widerstand geleistet, weil es ihm noch nicht gelungen war, einen Bundesgenossen zu finden, und er noch immer auf Gewinn durch ein preussisches Bündniss hoffte. Seit 1866 änderte sich seine Lage, indem nunmehr ausser den Voltairianern auch die Ultramontanen ihn zum Krieg mit Preussen dräng-

ten. Im Frühjahr 1867 wich er noch einmal wegen der damals noch überlegenen Bewaffnung der preussischen Infanterie einen halben Schritt zurück, und im Herbst 1868 hinderte nur der Ausbruch der spanischen Revolution den Ersatz des französischen Occupationscorps in Rom durch ein spanisches und die Eröffnung eines Winterfeldzugs. Inzwischen hatte der Katholicismus seinen grossen Coup der Unfehlbarkeitserklärung vorbereitet, mit welchem er die Centralisation der gesammten kirchlichen Macht unter Einem Willen zum glänzenden Abschluss brachte. Der Erfolg hat gelehrt, mit wie grossem Recht die Jesuitenpartei sich auf die Muthlosigkeit der deutschen Bischöfe, auf den Indifferentismus der Gebildeten und auf die blinde Unterwürfigkeit der verdummten Volksmasse gegen den Clerus verliess. Napoleon III. handelte nach der von Rom ausgegebenen Parole, als er Preussen fast an demselben Tage den Krieg erklärte, wo der Papst seine Unfehlbarkeit proclamirte. Hätte der Ultramontanismus dem Kaiser nicht das Messer an die Kehle gesetzt,*) so würde dieser nimmermehr das Spiel gewagt haben, von dem er wahrlich noch besser als der grosse Herr Thiers wusste, dass es *va banque* hiess.

Das Geschrei, dass Napoleon sein Land völlig ungerüstet in den Krieg gestürzt habe, ist so unbegründet als möglich, da Frankreich noch niemals so stark und wohl gerüstet in einen grossen Krieg gegangen war; Frankreichs *malheur* war im Jahr 1870 nur dass, dass es auf einen Staat traf, der sich eine militärische Organisation geschaffen hatte, wie die Weltgeschichte sie noch nicht gesehen. Hätten die Voraussetzungen der Ultramontanen sich bewahrheitet, hätte der König von Baiern sich nicht als ein ihnen unberechenbarer Romantiker erwiesen, der über den Kopf seiner Minister und seiner Kammern hinweg dem König von Preussen „Heeresfolge" gelobte, wären im Gegentheil Baiern und in Folge dessen auch Württemberg und Hessen neutral geblieben, hätte Frankreich die ersten Schlachten gewonnen statt verloren, wären alsdann Neutrale, die nur auf französische Siege lauerten, als Ver-

*) Fürst Bismarck hat inzwischen im deutschen Reichstage bestätigt, dass es lediglich das Drängen des übermächtigen Ultramontanismus war, welches den zögernden Kaiser zur Ueberraschung des Ministeriums Olivier im letzten Augenblick in den für Roms Zwecke nothwendigen Krieg fortriss.

bündete auf Frankreichs Seite getreten, und wäre Preussen, wie früher Oesterreich, auf den beliebten Kniff Napoleons III. eingegangen, schnell einen Frieden mit mässigen Opfern zu schliessen, dann hätten wir nach dem Sturz des Ministerium Bismarck und unter dem moralischen Druck des ultramontanen Frankreich eine kirchliche Reaction erlebt, von deren zügelloser Frechheit man sich ungefähr einen Begriff machen kann, wenn man zu dem jetzigen Auftreten der Ultramontanen in Deutschland begründeten Siegesübermuth hinzurechnet. Der Sieg in einem auf Andrängen des Ultramontanismus unternommenen Kriege hätte den alternden Napoleon und seinen unmündigen Sohn unweigerlich in die Hände der Kirche überliefert, und das siegreiche clerikale Kaiserreich hätte seine neu gestärkte europäische Präponderanz vor allem im Dienste katholischer Interessen ausgebeutet. Seit Königgrätz war es mit der Beschützerrolle Oesterreichs vorbei, und Frankreich durfte sich mit vollem Recht als den weltlichen Hort des Katholicismus ansehen, wohl wissend, dass hiermit zugleich die moralische und politische Führerschaft der romanischen Nationen verknüpft war. Wie zwingend Frankreich durch die geschichtliche Nothwendigkeit auf diese Rolle verwiesen ist, folgt am besten daraus, dass es selbst heute nach allen Niederlagen unter der Dictatur eines alten Voltairianers keine andere Position als diese zu finden vermag, nur mit dem Unterschied, dass es jetzt von der Kirche politische Hülfe erwartet, anstatt ihr dieselbe zu leisten. So war denn auch im Jahre 1870 die Taktik der Ultramontanen ganz richtig und natürlich: nach dem Zusammenbrechen der habsburgischen Macht bei Königgrätz musste ihre Hoffnung auf der kriegerischen Organisation der grossen Nation stehen, deren Kriegsruhm und politische Macht seit Jahrhunderten ausser Zweifel stand, und diese Rechnung wäre untrüglich gewesen, wenn diese Organisation Frankreichs nicht an dem überlegenen preussischen Militarismus zerschellt wäre.

In diesem Sinne dürfen wir sagen, dass die Schlachten von Königgrätz, Metz und Sedan im letzten und höchsten Sinne gegen den Katholicismus geschlagen sind. Oesterreich hat sich schon heute von dem Kriege des Jahres 1866 erholt und hat eingesehen, dass seine Ausschliessung von draussen liegenden Aufgaben, die seine innere Entwickelung verhinderten, eine wirkliche Wohlthat für seine Völker war; Frankreich ist gross genug, um auch nach der

Gebietsabtretung eines Grenzstrichs von $1\frac{1}{4}$ Million Einwohnern ein grosses Reich zu bleiben und reich genug, um die grosse Kriegscontribution nach wenig Decennien völlig verschmerzt zu haben; wer aber jene Schlachten niemals wird verschmerzen können, das ist die römische Curie. Die katholischen Staaten Oesterreich und Frankreich, nach dem Krimkriege die ersten Grossmächte der Welt, ihres Nimbus entkleidet, in die zweite Reihe herabgedrängt und der einen wenigstens ihre Beschützerrolle des Katholicismus gründlich verleidet, — das schismatische Russland zu erneuter Kräftigung und Ansehn gelangt, — zwischen Frankreich und Oesterreich mit dem Range der ersten Grossmacht Europas ein ketzerisches Kaiserthum errichtet, — das Königreich Italien staatlich abgerundet, mit Frankreich verfeindet, in die Arme Deutschlands gedrängt, und die weltliche Herrschaft des Papstthums vernichtet — das sind die bleibenden Resultate der gegen den Katholicismus geschlagenen Schlachten.

Hinsichtlich des Verlustes der weltlichen Macht hat unser Liberalismus unermüdlich den Trost breitgetreten, dass die geistliche Macht des Papstes gerade durch Abstreifen der weltlichen Herrschaft geläutert und gestärkt werden müsse. Das wäre ganz richtig, wenn der Katholicismus wirklich ein Reich „nicht von dieser Welt" wäre. In der That ist er aber ganz und gar und durch und durch „ein Reich von dieser Welt" und in dieser Welt sind materielle Mittel, d. h. Geld, Geld und wieder Geld die erste Bedingung der Macht. Da nun der Peterspfennig zu unbedeutend und unsicher ist, da der Papst über die von Orden gesammelten Gelder nicht eigenmächtig verfügen kann, so ist er bei all seiner Unfehlbarkeit schlimm dran, wenn er nicht ein weltliches Territorium besitzt, auf das er wenigstens Schulden machen kann. Es ist bitter genug für ihn, statt der weltlichen Souveränität eine bloss geduldete Stellung in einem andern Staate zu geniessen, welche jeden Augenblick auf dem Wege der Gesetzgebung der gewährten Vorrechte vor andern Staatsbürgern entkleidet werden kann, was jedenfalls geschehen würde, wenn der Papst im Kampfe zwischen Staat und Kirche zu seinen äussersten Mitteln greifen wollte.

Hiernach hat die katholische Kirche ohne Frage in der Behauptung Recht, dass sie sich im Vergleich mit ihrer Stellung in Europa

vor 15 Jahren in einem Nothstand befinde, und dass die innerste Ursache dieses Nothstandes in dem Aufblühen des preussischen Staats mit seinem überlegenen Militarismus liege. Aber der preussische Staat hat andrerseits Recht, wenn er behauptet, dass die Schädigung der Macht der katholischen Kirche gar nicht die unmittelbare Absicht, sondern eine indirecte Folge seiner Politik gewesen sei, dass die Kirche es ist, welche ihn seit seinem Bestehen mit ihren Mitteln agressiv bekämpft und auch zu dem letzten Vertheidigungskriege gegen den französischen Ueberfall die Veranlassung gegeben hat. Der preussische Staat verlangt nichts als die unbedingte Souveränität und die unbedingte Anerkennung dieser Souveränität von allen seinen Staatsbürgern ohne Unterschied der Religion; da die katholische Kirche ihren Angehörigen diese Anerkennung verbietet und gegenwärtig mit diesem Verbot offen zu Tage tritt, so ist es unzweifelhaft die Kirche, welche zuerst den stillschweigend gehaltenen Waffenstillstand gebrochen hat, und der Staat kann nicht umhin, den erklärten Krieg auch seinerseits aufzunehmen — nun aber auch zum endgültigen Austrag ohne faule Compromisse zu bringen, d. h. den Anspruch der katholischen Kirche auf Unfehlbarkeit innerhalb des Deutschen Reichs zu vernichten, den Gewissenszwang des katholischen Clerus gegen die Angehörigen der Kirche fernerhin unmöglich zu machen, und die hierarchische Abhängigkeit der deutschen Katholiken von ausländischen Oberen aufzuheben. Die Erfüllung dieser drei Bedingungen ist gleichbedeutend mit einer Umgestaltung der katholischen Kirche in Deutschland zu der ursprünglichen episcopalen Form derselben vor Entwickelung des Papalsystems. Wenn die sogenannten Altkatholiken dieses Programm offen und unumwunden adoptiren, dann können sie erwarten, dass der Staat sich für ihre Forderungen interessire, anders nicht. Wäre erst einmal die Loslösung der deutschen katholischen Kirche vom Papstthum durchgeführt, so würden bald andere Staaten in der Bildung von nationalen Episcopalkirchen nachfolgen, und der Reunion der deutschea Katholiken und Protestanten würde nach Aufgebung der kirchlichen Unfehlbarkeit, des dogmatischen Gewissenszwanges und nach Adoption der freien Selbstverwaltung der Kirchengemeinden kein erhebliches Hinderniss mehr entgegenstehn. Durch nichts wird der Zerfall des Katholicismus in Nationalkirchen mehr erleichtert und begünstigt,

als durch die Aufhebung der weltlichen Macht des Papstes und darum ist diese in der That der schwerste Schlag, welcher den Katholicismus seit tausend Jahren betroffen.

Ich bezweifle stark, dass von Seiten der preussisch-deutschen Regierung Perspectiven von solcher Tragweite überhaupt schon in's Auge gefasst worden sind, aber die geschichtliche Entwickelung wird Schritt für Schritt auch gegen den Willen der Regierung zu diesem Ziele führen, es sei denn, dass sie mit sprungweiser revolutionärer Entwickelung gleich über dasselbe hinaus führt. Die dritte Phase des tausendjährigen Kampfes zwischen den Ideen des Staats und der Kirche hat begonnen, und die Chancen liegen nach allen Richtungen gegenwärtig für den Staat zu günstig, als dass er nicht nunmehr endgültig als Sieger aus dem langen Ringen hervorgehen und so die Periode der Papstherrschaft in der Geschichte für immer abschliessen sollte. Der Katholicismus hat das ganz richtige Gefühl seiner Situation, dass es sich für ihn um den letzten Verzweiflungskampf um seine Existenz handelt; ist es da zu verwundern, wenn er zum letzten Male alle seine Kräfte zusammenrafft, und seine letzte stark vorbereitete Defensivposition durch einen offensiven Vorstoss auf der ganzen Linie bestens auszunutzen sucht? Kann man einer tausendjährigen historischen Macht allerersten Ranges zumuthen, dass sie geduldig und lautlos von der Bühne der Geschichte verschwinden solle, weil ihre Zeit vorüber sei? Wenn diese Macht vergebens versucht hat, sich mit Hülfe der Bajonnette weltlicher Mächte zu behaupten, und dann den Kampf mit ihren eigenthümlichen Mitteln aufnimmt, darf man ihr dann einen Vorwurf daraus machen, wenn diese Kampfmittel nur ihrer eigenen Moral und weder der des protestantischen Gegners, noch der beim Kampf von Staaten untereinander üblichen Moral entsprechen? Wenn wir diese Moral und die ihr entsprechenden Mittel von unserem Standpunkt verwerflich finden, so liegt darin nur eine um so stärkere Aufforderung, den Kampf mit diesem Gegner bis zur Vernichtung durchzuführen, aber an unserer Achtung des Gegners als solchen darf dies nichts ändern.

Das Beste an der Situaton ist, dass der Krieg nun endlich offen ausgebrochen ist, dass die ersten Schüsse von beiden Seiten gefallen sind, dass die dumpfe Moderluft des unnatürlichen Scheinfriedens zwischen Staat und Kirche durch die ersten Vorläufer des

heranziehenden Sturmes in Aufruhr gebracht ist, dass wir nunmehr nach langer deprimirender Schwüle die Aussicht haben auf einen frischen fröhlichen Kampf der mittelalterlichen und modernen Ideen. Der endliche Ausbruch dieses Kampfes ist in dreifacher Hinsicht so wichtig; einerseits zwingt er die deutschen Regierungen, das unnatürliche, aus blasser Furcht vor der rothen Revolution geschlossene Bündniss mit der kirchlichen Reaction fallen zu lassen, und belehrt dieselben über den wahren Charakter ihres bisherigen Bundesgenossen gegen den Liberalismus, indem dieser jetzt selbst das Bündniss der rothen Umsturzpartei als des gemeinsamen Feindes gegen den modernen Staat aufsucht. Zweitens ist für die zahlreiche Classe der deutschen Katholiken, welche von der Unvereinbarkeit des katholischen Princips mit dem modernen Staatsprincip bisher nichts geahnt haben, die erfolgte und noch erfolgende Klarstellung eine Wohlthat, damit sie die Nothwendigkeit erkennen, entschieden Partei zu ergreifen. Sie müssen begreifen lernen, dass sie nicht gesetzestreue deutsche Staatsbürger sein können, ohne vor dem katholischen Princip als Ketzer dazustehn, und dass sie gute Katholiken nicht sein können, ohne mindestens der Gesinnung nach Hochverräther an ihrem Vaterlande zu werden. Sie müssen endlich einsehen, dass, wer in einer Zeit allgemeinen Kampfes sich weigert, entschieden Partei zu ergreifen, und mit unklarer Halbheit und Lauheit des Standpunkts durchkommen zu können wähnt, mit Recht von beiden Parteien nicht Dank, sondern fast noch ärgeren Hass als der offene Gegner erntet, und hilflos, nutzlos und ruhmlos unter den Füssen der gewappneten Streiter zerstampft wird. Drittens öffnet der Ausbruch des Kampfes dem Liberalismus die Augen über die völlig verkannte Bedeutung und Macht des Gegners und über seine eigene doctrinäre Verblendung, mit welcher er die Regierung in der Hätschelung und Stärkung dieses Staatsfeindes (gerade so wie auch der Polen) ermunterte und unterstützte, indem er sich ausschliesslich auf die Vernünftigkeit der liberalen Ideen verliess und auch dem Gegner Freiheit zur Entfaltung seiner Kräfte gönnte. Wir ernten jetzt die Saat, die die reactionären Regierungen und der achtundvierziger Liberalismus gesät, und die der Katholicismus nicht versäumt hat, sorgfältig zu pflegen und gross zu ziehen. Aber es ist gut, dass wir noch einmal durch den bittern Ernst der Situation daran erinnert werden,

dass die Vernunft das Letzte in der Welt ist, d. h. dass sie erst am Ende der jeweiligen Entwickelung realisirt wird, und dass man der Unvernunft nicht die Freiheit gewähren darf, die Vernunft im Werden zu ersticken.

Segnen wir darum nach faulem Frieden den offenen ehrlichen Kampf, und wiederholen wir unsern Wunsch, dass derselbe nicht enden möge, ehe nicht die katholische Kirche als unfehlbare vernichtet ist.

Nachschrift (Weihnachten 1875).

Seit der Abfassung dieses Aufsatzes hat der Kampf zwischen Kirche und Staat wichtige Etappen zurückgelegt. Die Höhenpunkte des klerikalen Angriffs bilden das Gefängnissmartyrium zahlreicher Geistlicher und Bischöfe, die Aufregung der Diöcese Gnesen-Posen durch den päpstlichen Geheimdelegaten, der Schuss Kullmann's auf den Reichskanzler, die päpstliche Encyklika zur Aufreizung des preussischen Volkes zum Ungehorsam gegen die Staatsgewalt, und der Versuch, durch Herstellung einer clericalen Majorität im bayrischen Landtage ein reichsfeindliches Ministerium in Bayern einzusetzen. Die Resultate sind negativ: Die Bischöfe und Geistlichen sind des Martyriums müde, die Geheimdelegaten-Wirthschaft ist beseitigt, der Schuss Kullmanns hat die ultramontane Sache moralisch schwer geschädigt, die Encyklika hat auf das Volk keinen Einfluss gehabt, dem König von Preussen aber die letzten Bedenken gegen energische Maassregeln benommen, und der König von Bayern hält an seinen Verträgen und seiner reichstreuen Politik fest. Der ultramontane Sturm auf der ganzen Linie ist vorläufig abgeschlagen, und die Position des Staates gegen künftige Angriffe durch gewaltige neue Bollwerke befestigt, welche als gesetzliche Institutionen dem Einfluss eines Gesinnungswechsels in höheren Regionen in der Hauptsache entrückt sind. Die staatlichen Functionen der Führung der Standesregister sind dem Clerus abgenommen, die Schule wird von seinem Einfluss in zunehmendem Maasse gereinigt, die gewaltige Organisation der religiösen Orden (mit Ausnahme der Krankenpfleger) ist zerbrochen, die kirchliche Gemeindefreiheit in Ver-

waltungsangelegenheiten und die Rechte der altkatholischen Gemeinden sicher gestellt, dem Missbrauch geistlicher Disciplinargewalt vorgebeugt, der Missbrauch der Kanzel beschränkt, die Vorbildung und Anstellung der Geistlichen geregelt, den Gemeinden das subsidiäre Wahlrecht verliehen, die zweideutigen Artikel der preussischen Verfassung gestrichen, die staatliche Besoldung der Geistlichen von ihrer Anerkennung der Staatsgesetze abhängig gemacht, und ein kirchlicher Gerichtshof installirt, der bereits mehrere Bischöfe ihres Amtes entsetzt hat. Der Staat hat seine Macht bewährt, die Kirche dagegen ihre Ohnmacht erwiesen, mit den bisher gebrauchten Mitteln etwas auszurichten; der Kampf hat vorläufig seinen Höhepunkt überschritten, aber ist keineswegs beendet, und die Kirche wartet nur auf den Augenblick, wo sie von Neuem äussere Feinde gegen das ketzerische Kaiserthum hetzen kann, um dann den im Stillen geschürten Hass und Groll der katholischen Bevölkerung zur hochverrätherischen Flamme anzufachen. — Die gegebenen Gesetze dienen aber nicht blos zur Abwehr der ultramontanen Angriffe, sondern auch zur positiven Vorbereitung des religiösen Friedens für die Zukunft, und zwar kommt in der letzteren Hinsicht hauptsächlich die Befreiung der Schule vom geistlichen Einfluss, die staatliche Vorbildung der Geistlichen und die Verleihung des subsidiären Pfarrer-Wahlrechts an die Gemeinden in Betracht. Letzteres, das nothwendig zum principiellen und allgemeinen Wahlrecht der Gemeinden erweitert werden muss, kann freilich erst dann seine segensreichen Früchte tragen, wenn die kirchenfreie Schule längere Zeit hindurch ihre Wirksamkeit entfaltet hat, und der Staat aufhört zu dulden, dass Staats- und Gemeinde-Beamte von heimlicher ultramontaner Gesinnung den Wühlereien des Clerus in der Stille in die Hand arbeiten. Der von der kirchenfreien Schule und dem Geistlichen-Vorbildungs-Gesetz zu erwartende Umschwung in der Gesinnung der katholischen Gemeinden und ihrer Seelsorger kann möglicher Weise über ein Menschenalter auf sich warten lassen, aber kommen muss er sicher, wenn der Staat auf dem eingeschlagenen Pfade beharrt. Alsdann wird es Zeit sein, das grosse Werk durch ein Bischofs-Wahlgesetz zu krönen, und den von den Gemeindevertretern erwählten Bischof allein durch den Kaiser bestätigen zu lassen (Erneuerung des unausgetragenen Innvestiturstreits). Hiermit wäre dann die hierarchische Loslösung von Rom (gleich derjenigen der

Kirche von Utrecht) vollzogen, und es schiene dann unerheblich, ob die deutschen Bischöfe auch fernerhin den römischen Bischof als *primus inter pares* anerkennen wollten oder nicht, da sie keinenfalls mehr ihrem römischen Collegen eine exceptionelle Unfehlbarkeit zugestehen würden. — Endlich bliebe noch die Abschaffung des Cölibats, als des wirksamsten Hebels zur Entnationalisirung des Clerus, in's Auge zu fassen. Der Staat kann erstens den Ehestand als Bedingung der ordentlichen Anstellung der Pfarrer aufstellen, und die unverheiratheten Geistlichen auf magere provisorische Gehälter verweisen (dies würde das mächtige Heer der geistlichen Haushälterinnen in kurzer Frist zum wärmsten Bundesgenossen des Staats bekehren), und er kann zweitens im Interesse der Sittlichkeit das Abnehmen der Beichte weiblicher Personen durch unverheirathete Geistliche verbieten. Beides würde einen Synodalbeschluss von Seiten der zu constituirenden katholischen Generalsynode des deutschen Reichs auf Abschaffung des nicht zu den katholischen Dogmen gehörenden Cölibats wesentlich beschleunigen. Erst nach solchen tiefeinschneidenden Reformen darf das deutsche Reich sich vor dem Vernichtungshass des Ultramontanismus für alle Eventualitäten für gesichert halten.

V. Die geographisch-politische Lage Deutschlands.

(August 1872.)

Wie auf allen Gebieten des Lebens die Naturbedingungen die Grundlage der geistigen Entwickelung bilden, so auch im politischen Leben der Staaten. Hier ist die Naturgrundlage eine doppelte, einerseits der ethnologische Charakter des Volkes und andrerseits die geographische Lage und Beschaffenheit des Bodens, auf welchem das Volk seinen Staat bildet. Keines von beiden ist absolut unveränderlich; so wie der äussere Typus und der innere Charakter eines Volkes im Laufe der Jahrhunderte durch die klimatische Eigenthümlichkeit seines Wohnsitzes und durch die Beschäftigungen, auf welche es durch den Boden hingewiesen wird, gewisse Modificationen erleiden, ohne doch den bei der Einwanderung mitgebrachten Kern seines Wesens unkenntlich zu machen, ebenso greift die Culturarbeit des Volkes energisch in die Terrainbeschaffenheit des Landes, in seinen klimatischen und geographischen Charakter ein, ohne doch die Grundlagen seiner Existenz alteriren zu können. Diese Wechselwirkung erzeugt oder verstärkt nicht selten eine merkwürdige Harmonie zwischen dem Charakter des Landes und Volkes, welche mitunter so frappant hervortritt, dass man sich versucht fühlen könnte, sie für eine prästabilirte zu halten. In Deutschland sehen wir nach innen das Bild der Mannigfaltigkeit, nach aussen das Land der vielseitigen Beziehungen, und denselben Charakter zeigt die nach innen zum Partikularismus und Individualismus, nach aussen zum Kosmopolitismus neigende deutsche Volksseele. Wie Deutschland seiner geographischen Lage nach das Herz Europas genannt worden ist, so ist das deutsche Volk das Herz der europäischen Völkerfamilie, das Bindeglied zwischen Ost und West,

Süd und Nord, der Kitt der werdenden Völkerverbrüderung nicht bloss für die alte, sondern auch für die neue Welt. In der Völkerwanderung zuerst traten die Germanen als Sauerteig Europas in die Geschichte, zu der wir heute das Gegenstück in der germanischen Völkerwanderung nach Amerika und Australien erleben; dazwischen fallen die Ansiedelungen der Deutschen in den russischen Ostseeprovinzen, den Donau- und Karpathenländern und die strichweise Verbreitung der deutschen Cultur bis tief nach Polen und Russland hinein, so wie andrerseits die Ueberschwemmung des europäischen Westens mit deutschen „Spionen", d. h. mit der überall Wetteifer erregenden Betriebsamkeit deutscher Arbeiter und Kaufleute. Diese starke räumliche Ausbreitung wird gleichmässig begünstigt durch die starke Volksvermehrung in Deutschland, durch seine centrale geographische Lage und durch den kosmopolitischen Zug des deutschen Volkes; rückwärts muss sie das wirksamste Mittel sein, um diesen Kosmopolitismus zu steigern (vgl. Kapp's Allg. Erdkunde).

Dieser Kosmopolitismus war nun aber bisher eine entschiedene Gefahr für die nationale Existenz, weil ihm die nöthige Grundlage des Nationalgefühls mangelte. Nur diejenige Nation, welche auf der Basis ihres individuellen Selbstbewusstseins für das Ganze der Menschheit zu wirken sich bewusst und bemüht ist, wird dieses Ziel dauernd fördern können; andernfalls wird sie in den ihrer selbst bewussten Nationen auf- oder untergehen und schliesslich als blosser Culturdünger dienen, der erst eine ihm fremde Vegetation befruchtet, nachdem er seine eigene Aufgabe verfehlt hat. Dieser Mangel an Nationalgefühl und nationaler Würde war es, welcher Börne die Deutschen „ein Volk von Bedienten" nennen liess; und wer müsste nicht heute noch die relative Berechtigung dieses Ausspruchs zugeben, wenn er sieht, wie der bei weitem grössere Theil der mit Fusstritten aus Frankreich vertriebenen Deutschen dennoch dorthin zurückgekehrt ist, und sich auch fernerhin anspeien lässt, um einige Francs mehr Monatsgage zu haben als in Deutschland! Es ist dies ein Verhalten, das man bisher nur den Mitgliedern eines andern, bereits vollständig zu Culturdünger gewordenen Volkes zum Vorwurf zu machen pflegte. Es steht zu hoffen, dass die Gründung des deutschen Reiches, das man den ersten deutschen Nationalstaat nennen kann, mit der Zeit das nothwendige Bewusstsein nationaler Würde als unentbehrliche Grundlage

kosmopolitischer Tendenzen in alle Schichten des deutschen Volkes verbreiten wird. Damit dies aber geschehen könne, damit die schwer errungene Grundlage aller nationalen Güter und alles politischen Gedeihens bewahrt werde, muss zunächst die Existenz des Reiches gegen seine äusseren Feinde sicher gestellt werden, und gerade hier ist es wieder die centrale geographische Lage Deutschlands, welche den Schutz nach aussen zu einer weit schwereren Aufgabe macht, als für irgend einen andern Staat der Erde.

Die Vereinigten Staaten von Nordamerika besitzen fast einen ganzen Continent für sich, wenigstens sind die noch bestehenden Nachbarn keiner politischen Beachtung werth; und da bei der Grossartigkeit der modernen strategischen Operationen die Landung einer genügenden Armee jenseits des Oceans zu den Unmöglichkeiten gehört, so braucht dieser Staat nicht einmal eine starke Kriegsflotte zu seinem Schutz, wie England, das zwar durch seine insulare Lage und seine der Landung ungünstige Küstenformation geschützt ist, aber doch neben einem kleinen Corps zur Verhinderung etwaiger Landungen eine überlegene Marine bereit halten muss. Spanien und Italien sind Halbinseln, deren Landseiten durch Gebirge gesperrt sind, so dass neben dem Küstenschutz die Vertheidigung der Pässe zum Schutz des Landes ausreicht. Schweden und Norwegen sind durch die nördliche Lage ihrer Landverbindung mit dem Continent hinreichend gesichert. Russland ist ein Land, in dem noch weniger zu holen ist als nach dem Sprüchwort in Polen, und das die natürliche Defensivkraft seiner geographischen Beschaffenheit schon einmal im Jahre 1812 erprobt hat; selbst heute schon würde es von seinen Eisenbahnen mehr Nutzen für die Defensive ziehen, als seine Feinde für die Offensive. Frankreich hat gegen den einzigen Nachbar, der eine Grossmacht ist, eine relativ kurze Grenze zu behaupten, deren Schutz durch das Wasgaugebirge und die den Durchgang zwischen Wasgau und Jura sperrende Festung Belfort erleichtert wird. Oesterreich hat zwar ziemlich ausgedehnte Grenzen, aber die schroffen Gebirgswände des Kessellandes Böhmen und (nach Aufgabe von Galizien) die unzugänglichen Karpathen geben nach den meisten Seiten ausgezeichnete Vertheidigungslinien. Deutschland ist gegen Oesterreich geographisch viel schlechter geschützt als dieses gegen jenes, und gegen Russland liegt es in langgestreckter Grenze völlig offen, während Russisch-Polen sich wie ein Keil

zwischen die deutschen Provinzen Preussen und Schlesien drängt und mit seiner Westgrenze bedenklich nahe auf die Hauptstadt Berlin losrückt, die auch der österreichischen Grenze viel näher liegt als Wien. Selbständige oder neutrale Kleinstaaten wie die Schweiz, Belgien, Holland und Dänemark befinden sich zwar geographisch und politisch in völlig schutzloser Lage, aber sie geniessen dafür den Schutz der Eifersucht der Grossmächte auf einander. Einigen sich zwei Grossmächte über die Beendigung ihrer politischen Existenz, so sind alle von ihnen zu ihrem Schutze getroffenen Vorkehrungen ohnmächtig und vergeblich; einigen sich die Grossmächte nicht, so sind solche Vorkehrungen überflüssig, auf alle Fälle also eine nutzlose und thörichte Anspannung von Kräften, die anderweitig besser verwerthet werden konnten. Die deutschen Mittel- und Kleinstaaten vor 1866 haben dies sehr wohl eingesehen und eigentlich nur Schande halber so gethan, als ob sie für den Kriegsfall sich vorsehen wollten, und gerade darum konnten sie mehr Kräfte und Mittel auf andere werthvolle Richtungen verwenden, und in diesen zum Theil zu einer relativ hohen Blüthe gelangen.

England hat gar keinen, Portugal, Dänemark und Schweden und Norwegen nur je einen Nachbar, Spanien und Holland nur je eine Grossmacht und einen Kleinstaat, Belgien und Italien je zwei Grossstaaten und einen Kleinstaat, Frankreich eine Grossmacht, zwei Mittelstaaten und drei Kleinstaaten, Russland (in Europa) zwei Grossmächte und zwei Kleinstaaten, Oesterreich zwei Grossmächte und zwei Mittelstaaten, die Schweiz drei Grossmächte und einen Mittelstaat, Deutschland drei Grossmächte und vier Kleinstaaten zu Nachbarn. Da man die Schweiz, ganz abgesehen davon, dass das ganze Land eine natürliche Festung ist, doch schon als Kleinstaat nicht zum Vergleichsobject wählen kann, so sieht man, dass kein Staat in Bezug auf Zahl und politische Macht seiner Nachbarn so schwierig gestellt ist wie Deutschland, welches allein von allen Grossmächten mit drei benachbarten Grossmächten zu verkehren hat. Mit je mehr Nachbarn man aber zu verkehren hat, mit desto mehr kann man in solche politische Conflicte gerathen, welche zum Ausbruch eines Krieges führen; hierdurch wächst mithin die wahrscheinliche Häufigkeit der Kriege. Ausser der Häufigkeit aber wächst mit der Zahl und Macht der Nachbarn auch die Gefährlichkeit der Kriege, weil mit

der Zahl der mich überhaupt bekriegen könnenden Mächte auch die Wahrscheinlichkeit des Zustandekommens gegen mich feindseliger Alliancen wächst. Zu diesem Grund für die grössere Gefährlichkeit fügt die centrale Lage Deutschlands nun aber noch den hinzu, dass das Land von allen Seiten durch Invasionen bedroht ist, dass es also bei allen Kriegen für seine strategischen Operationen nach einer gegebenen Richtung niemals mit absoluter Gewissheit Rücken und Flanken frei hat. Dieser Umstand macht jeden Krieg für Deutschland zu einer mehr oder minder unheimlichen Situation, und muss namentlich gegen jeden Angriffskrieg ein kräftiges Gegenmotiv bilden, da man doch nie auf die Freundschaft und Ehrlichkeit neutraler Nachbarn mit Sicherheit bauen kann. Alle andern Länder haben für den Kriegsfall doch immer nur von mehr oder minder begrenzten Seiten den Angriff zu erwarten, und haben die übrigen Seiten oder doch wenigstens eine Grundlinie ihrer geographischen Gestalt zur sicheren Rückenanlehnung und unbehelligten strategischen Basis frei; nur Deutschland ist von allen Seiten exponirt, und so lange es keine starke Flotte hat, selbst an seinen Küsten. Deshalb können andere Länder gegen die möglichen Angriffsseiten auch mit relativ geringen Kosten gründliche fortificatorische Vorkehrungen treffen, während Deutschland auch den grössten Aufwand nach so vielen Richtungen hin zersplittern muss, dass überall nur das Allernothdürftigste vorgesehen ist.

Es wäre ein grosser Irrthum, wenn man glauben wollte, dass Deutschland wenigstens diejenigen seiner Grenzstriche für sicher halten dürfe, welche an die sogenannten neutralen Kleinstaaten, Schweiz und Belgien, anstossen. Solche Neutralitätsverträge werden von jedem der betheiligten Staaten stets nur mit der Absicht unterzeichnet, die Stipulationen gerade so lange innezuhalten, als es dem eigenen Staatsinteresse entspricht. Der Durchmarsch Napoleons III. durch das neutrale Savoyen hatte nur lahme Proteste im Gefolge, und ein ähnlicher Durchmarsch der Franzosen durch Schweizer Grenzcantone in einem künftigen Vorstoss auf Baden gehört nicht zu den Unmöglichkeiten. Mit Bestimmtheit aber kann man sagen, dass die Franzosen in dem künftigen Rachekriege gegen Deutschland, falls sie es nicht vorziehen, wie im Jahre 1870 von vornherein auf jede strategische Offensive zu verzichten, ihren offensiven Hauptvorstoss durch Belgien auf Köln, Wesel und Koblenz

richten müssen, da ihnen nach dem Verlust von Elsass-Lothringen eine Angriffsposition auf den Mittelrhein nicht mehr zu Gebote steht.

Eine weitere Frage zur Bestimmung der Wahrscheinlichkeit der relativen Gefahren künftiger Kriege für Deutschland im Vergleich zu andern Ländern ist die nach der Gesinnung der Nachbar-Völker und Regierungen gegen uns, insofern durch dieselben Anhaltspunkte zur Beurtheilung eventueller künftiger Coalitionen gegen Deutschland geboten werden. Hier dürfen wir uns nun durchaus keiner Täuschung hingeben, und müssen die unliebsame, aber nicht wegzuleugnende Thatsache anerkennen, dass Deutschland nirgends beliebt, bei vielen unserer Nachbarn aber auf's äusserste verhasst ist, und dass das Höchste, was wir bis jetzt bei einigen Ländern erreicht haben, eine mässige Abschwächung des Widerwillens und Misstrauens ist, mit dem man unsern Aufschwung von 1864—1871 verfolgt hat. Es mag sein, dass nach einigen Jahrzehnten diese Gesinnung sich ändert, und man sich daran gewöhnt, uns das Recht der nationalen Existenz ohne Groll zuzugestehn; aber es können inzwischen ebenso leicht gegen unsern Willen Ereignisse eintreten, welche der aus irrthümlichen Ansichten entspringenden Abneigung des Auslands neue Nahrung geben.

Zwei Völker bersten fast vor Hass und Rachsucht, die Franzosen und Dänen; beide werden die erste Gelegenheit, die sich darbietet, ergreifen, um mit jedem Dritten, mit dem wir in kriegerischen Conflict gerathen, gemeinsame Sache gegen uns zu machen.

Freilich müsste dieser Dritte wohl eine der beiden Grossmächte Russland und Oesterreich sein; dann aber würde auch Dänemark sicher nicht verfehlen, die im Jahre 1870 auf das gemeinsame Andringen Englands und Russlands aufgeschobene, und nach den ersten von Frankreich verlorenen Schlachten vorläufig aufgegebene Rachepolitik gegen uns zu inauguriren. Ist nun auch Dänemark kein gefährlicher Gegner, so würde ihm doch immer ein starkes Armeecorps entgegengestellt werden müssen, und seine Marine könnte als Führer anderer Kriegsflotten uns durch ihre Ortskenntniss gefährlich werden. Jedenfalls fällt Dänemark für uns als Freund und Feind viel schwerer in's Gewicht als das greisenhafte, politisch verkommene, grossmäulige Krämervolk Englands, das heutzutage schwerlich im Stande wäre, auch nur wie Dänemark mit einem vollen Armeecorps (nach unseren preussischen Stärkeverhältnissen) in einen

continentalen Conflict einzugreifen. Englands Freundschaft, auf die übrigens bei der Indolenz dieses Volkes für uns gar nicht zu rechnen ist, würde daher nicht einmal die Feindschaft Dänemarks aufwiegen. Uebrigens wäre es ganz verkehrt, zu wähnen, wir könnten uns Dänemarks Neutralität durch Gebietsabtretungen in Nordschleswig erkaufen; das hiesse nur in muthwilliger Verblendung unsern sichern Feind stärken.

Ein drittes Volk, das uns mit allen Kräften seiner Seele hasst, wenn auch nicht aus Rachsucht, sondern aus thörichter Furcht und aus dem gerechtfertigten Aerger, durch die immer drohendere deutsche Concurrenz aus seinem bigott-materialistischen Schlendrian unsanft wach gerüttelt zu werden, sind die Niederländer. Beim Zustandekommen einer grösseren Coalition gegen Deutschland, aber wohlverstanden nur einer solchen, dass der holländische Kannegiesser unser Unterliegen für zweifellos sicher hält, würde eine Betheiligung Hollands am Kriege gegen uns dort entschieden populär sein und die Stimmung des dortigen Hofes (man denke an 1867) lässt eine solche Eventualtität nicht unmöglich erscheinen. Freilich ist die kleine Armee des Landes eine der erbärmlichsten in Europa.

In Oesterreich-Ungarn und Russland sind es mit Ausnahme der liberalen Deutsch-Oesterreicher nur die zeitweiligen Regierungen, welche aus verständiger Interessenpolitik vorläufig gute Nachbarschaft mit dem deutschen Reiche halten, obwohl an beiden Höfen einflussreiche Elemente vorhanden sind, welche die Politik in das entgegengesetzte Fahrwasser zu drängen suchen. In Oesterreich hasst uns die slawische Hälfte der Bevölkerung wie die Sünde; die Magyaren fühlen sich durch alle ihre Sympathien mehr zur französischen als zur deutschen Bildung hingezogen, und von den Deutschen in Oesterreich gehört doch auch nur ein Theil der gebildeteren Mittelklassen zur deutschfreundlichen liberalen Partei, während über der Masse des Landvolks die tiefe Nacht des Ultramontanismus lagert, und ein Theil der hohen Aristokratie die deutsche Reichspolitik nicht minder hasst als die preussischen Feudalen es im Grunde ihres Herzens thun. Es bedarf in Oesterreich, dem „Lande der Unwahrscheinlichkeiten", nur eines Windumschlags in der Hofburg, um ein clericalfeudales Ministerium an's Ruder und Oesterreich wieder in die Reihe unserer Feinde zu bringen.

In Russland sind die politischen Verhältnisse viel unklarer als

anderswo, weil das Volk noch eine unpolitische rohe Masse ist und wir das Räderspiel der politischen Factoren dort weniger als irgendwo anders kennen. Augenblicklich sind die Beziehungen noch vortrefflich, aber diese Beziehungen ruhen auf vier Augen, auf denen des Kaisers und seines greisen Premierministers. Soweit laut Presse und Privatmittheilungen Volksmeinungen sich überhaupt herausgebildet haben, stimmen dieselben durchweg in der Antipathie gegen das Deutschthum überein. Nur hervorragende Persönlichkeiten von kosmopolitischer Bildung vermögen das Deutschthum zu schätzen, weil sie es achten gelernt haben; der gewöhnliche Russe aber (ebenso wie der Pole und Tscheche) hasst das Deutschthum gerade deshalb, weil es ihm wider Willen in gewisser Hinsicht Achtung abzwingt, weil er sich des Gefühls der Ueberlegenheit des Deutschen nicht erwehren kann und doch das Bedürfniss hat, den Stolz seines Nationalgefühls gegen denselben zu behaupten. So hasst stets die inferiore Race die superiore, das aufstrebende Volk das auf seinem Gipfel stehende, es sei denn, dass ersteres überhaupt des Nationalgefühls baar sei, wie die Deutschen im vorigen Jahrhundert den ihnen damals überlegenen Franzosen gegenüber. Russland ist überhaupt noch nicht lange in die politische Geschichte Europas eingetreten und ist namentlich unser Nachbar so eigentlich erst seit der letzten Theilung Polens geworden; alsdann hat die gemeinsame Abwehr gegen die masslosen Uebergriffe Frankreichs, später die heilige Alliance gegen die Schrecken der Revolution und zuletzt der Krimkrieg mit seinen Folgen das Zutagetreten des naturgemässen Verhältnisses hintangehalten; endlich liegt das politische Bewusstsein des russischen Volkes noch in tiefem Schlummer, aus dem ein kleiner Theil desselben erst seit 1848 mit den convulsivischen Bewegungen eines Schlaftrunkenen sich aufzurütteln beginnt. Je mehr dieses Erwachen fortschreitet, desto mehr muss der natürliche Hass des inferioren slawischen Stammes gegen den germanischen sich entwickeln, wie derselbe überall bereits in voller Blüthe steht, wo, wie in den polnischen Grenzdistricten und den tschechischen und südslawischen Ländern Oesterreichs, eine nähere Berührung zwischen Slaven und Deutschen stattgefunden hat. Dieser Hass ist so urwüchsig und naturnothwendig, dass die verschiedenen slawischen Stämme, wie sehr sie sich auch unter einander hassen, dennoch solidarisch sind und sich solidarisch wissen in ihrem gemeinsamen Hass

gegen den verfluchten Deutschen. Selbst die Polen in ihrem Hass des Unterdrückten gegen den russischen Unterdrücker fühlen sich doch ethnographisch, culturhistorisch und sprachlich diesem Unterdrücker verwandt und vermögen ihn zu verstehen, gegen das Deutschthum aber empört sich ihr innerstes nationales Gefühl als gegen eine in physischer und geistiger Beziehung unheimlich überlegene Culturmacht, während doch der deutsche Volkscharakter ihnen nicht nur unverständlich und antipathisch, sondern auch wegen gewisser schon oben berührter Züge verächtlich erscheint, — daher denn auch das Wort „Deutscher" ihr stärkstes und verächtlichstes Schimpfwort bildet. Wenn die Stunde der Entscheidung für die Polen kommen sollte, ob sie mit Deutschland gegen den russischen Unterdrücker oder mit Russland gegen den verhassten Deutschen kämpfen wollen, so ist es sehr wahrscheinlich, dass ihr Naturgefühl und Raceninstinct bei den meisten dominiren würde und dass sie ihren Frieden mit Russland gegen Deutschland machen würden.

Wiewohl der Charakter des gemeinen Russen der beste unter allen Slawen ist und selbst in Familiensinn, Treue u. a. m. gewisse Aehnlichkeiten mit dem deutschen Volkscharakter zeigt, so muss doch auch bei ihm der Naturhass der inferioren Race gegen die superiore Nachbarrace mit fortschreitendem Bewusstsein wachsen und mit zunehmendem Einfluss auf die Regierung das Land nothwendig in eine Deutschland unfreundliche Haltung drängen, ohne dass wir dabei gleich an die exaltirten Träume der russischen Panslawisten zu denken brauchen. Frankreich, der politische Vertreter des durch Deutschland überholten Romanenthums, wird unermüdlich am russischen Hofe schüren und wühlen und nicht aufhören, das russische Bündniss nachzusuchen, und sei es auch zu dem höchsten Preise (Preisgebung des Orients an Russland). Es wäre schliesslich nur in dem natürlichen Gang der Geschichte begründet, wenn das aufstrebende Slawenthum dem in *décadence* befindlichen Romanenthum die Hand böte, um ihren gemeinsamen, wenn auch aus entgegengesetzten Ursachen entspringenden Hass gegen das in Blüthe stehende Germanenthum in Deutschland zu befriedigen. Man sagt zwar mit Recht, Russlands geschichtliche Mission liege nicht in Europa, sondern in Asien, aber nicht immer haben die Völker sich ausschliesslich mit ihrer eigentlichen geschichtlischen Mission beschäftigt und so richtig es ist, dass Russland in Asien mit viel geringeren Mitteln

viel dauerndere Erfolge erzielen kann, ebenso wahr ist es auch, dass alle barbarischen Eroberungsvölker zu jeder Zeit der Geschichte sich nicht auf weite öde Länder von geringerer Widerstandsfähigkeit, sondern auf schwererer zu bekriegende und reichere, vor allen Dingen aber sofortige Beute verheissende Staaten gestürzt haben. So wird auch Russland durch politische Klugheit nach Südosten als auf das wahre Feld seiner fruchtbaren Thätigkeit gewiesen; aber wer steht dafür, dass immer die Klugheit in Petersburg herrschen wird und dass nicht die instinctive Volkseifersucht eines Tages mächtig genug wird, die Dämme der Klugheit zu durchbrechen und sich auf den cultivirten Westen zu stürzen? — So lange Russland das Weichselland Polen besitzt, so lange wird es nicht verschmerzen, dass die Weichselmündung nicht sein ist, und so lange noch ein deutschredender protestantischer Gutsbesitzer in den russischen Ostseeprovinzen wohnt, so lange wird Russland die Furcht vor einer an ein starkes Deutschland sich anlehnenden deutschen Opposition nicht verlieren. Dies sind zwei politische Nebengründe für den künftigen Antagonismus zwischen Deutschland und Russland. Bis jetzt ist Russland noch in der Periode begriffen, wo es sich auf seine eigne ungeheure Volhskraft staunend besinnt und die künftige Entfaltung derselben vorbereitet. Hierzu bedarf es unbedingt noch für einige Zeit der Ruhe und des Friedens und deshalb sind auch die bezüglichen Versicherungen seiner Regierung ganz ehrlich gemeint; aber in wenigen Jahren wird der Zeitpunkt herannahen, wo die wesentlich nach preussischem Muster durchgeführte Armeereorganisation ihre ganze Tragweite entfaltet hat, und wo das Eisenbahnnetz die zunächst erforderliche Vollständigkeit erlangt hat. Dann dürfte irgend ein äusseres Ereigniss, wie etwa ein slawischer Bürgerkrieg in Oesterreich, oder ein neues Aufflammen der orientalischen Frage, oder selbst nur ein Personenwechsel an massgebender Stelle leicht dazu führen, dem stets erneuten Andrängen Frankreichs nach einem Offensivbündniss nachzugeben und in solcher Lage kann der mächtige Zug der Ereignisse selbst stärker sein als die ausgesprochensten persönlichen Sympathien der Fürsten (man denke an 1866).

Es war das Resultat unserer Betrachtungen, dass das von allen Seiten feindlichen Angriffen ausgesetze Deutschland zwar mehre sichere Feinde hat, die nur auf einen Conflict mit einem Dritten

lauern, um ihm in den Rücken zu fallen, aber keinen sichern Fr
keinen Nachbarn, der durch unerschütterliche Solidarität der I
essen mit ihm verknüpft wäre. Man hat in neuerer Zeit eine s
Solidarität der Interessen vielfach zwischen Italien und Deutsch
zu erkennen geglaubt, und so wenig die Existenz derselben in F
zu stellen oder die in Italien aufdämmernde Erkenntniss derse
zu bestreiten ist, so dürfte es doch einerseits gerechten Zwe
unterliegen, ob ein solches Bündniss auch die Probe des Unglü
ja sogar nur die der drohenden Gefahr bestehen würde, und
andrerseits zu bemerken, dass Deutschland bei solchem Bünd
künftig in noch höherem Maasse als Preussen im Jahre 1866
Gebende und Italien der Empfangende sein würde. Ohne zu wis
ob und welche positiven Abmachungen zwischen Italien und Deut
land getroffen sind, kann man soviel voraussagen, dass, im
Frankreich wahnsinnig genug sein sollte, den Rachekrieg gegen
ohne jeden Bundesgenossen zu beginnen, Italien sich diesmal
Freuden an dem Kriege betheiligen und gern den ihm sicher da
erwachsenden Gewinn einstreichen würde. Von unserm Standpu
ist für diesen Fall nur zu bemerken, dass eine solche Bundesge
senschaft für uns ziemlich überflüssig sein würde, da wir Frankr
auch ein zweites Mal ohne fremde Hülfe in seine Schranken zurt
weisen können. Gesetzt den andern Fall, Frankreich und Russl
ständen gegen Deutschland und Oesterreich, dann könnte der
wachs der italienischen Armee, die etwa auf 150,000 Mann Feldtrup
zu veranschlagen wäre, uns in der That nützlich werden, indem
eine französische Feldarmee von etwa gleicher Stärke von uns
lenkt, also auch für uns eine gleiche Truppenzahl zur stärk
Vertheidigung unserer Ostgrenze disponibel macht. In diesem F
dürfte vielleicht noch auf die Stichhaltigkeit des italienischen Bü
nisses zu rechnen sein, schwerlich aber in dem andern, allerdi
für die nächsten Jahre wenig wahrscheinlichen Fall, dass wir
einer Coalition Frankreichs mit einer zweiten Grossmacht u
Neutralität der dritten angegriffen werden. Immerhin ist die Freu
schaft Italiens für uns schon insofern werthvoll, als sie das
standekommen von gegen uns gerichteten Coalitionen von vornhe
erschwert. Keinesfall aber dürfen wir von dem Vertrauen auf
Bundesgenossenschaft eines so jungen und noch so wenig in s
selbst befestigten Staates den Glauben an die Sicherheit unse

genen staatlichen Existenz abhängig machen; vielmehr dürfen wir s auf nichts verlassen als auf uns selbst, eingedenk der ten Wahrheit, dass Freunde im Glücke überall zu finden, im Unlück aber mit der Laterne zu suchen sind. Wir müssen uns die öglichkeit klar machen, dass bei den unaufhörlichen Rachegedanm Frankreichs doch einmal durch irgendwelche unerwartete Wenng eine zweite Grossmacht bei Neutralität der dritten sich zu ankreichs Verbündetem gegen uns hergeben könne, und dass wir m allein auf unsere eigene Kraft gestützt einen Krieg gegen zwei ossmächte zugleich zu führen haben können. Nur wenn wir einer lchen Eventualität uns gewachsen wissen, nur dann können wir higen Auges auf unsere politische Zukunft sehen, und das Bestehen s Deutschen Reichs für gesichert halten, — denn die Coalition r drei continentalen Grossmächte gegen Deutschland dürfte wohl usser Acht zu lassen sein, theils weil sie zu unwahrscheinlich ist, eils weil wir doch nicht im Stande wären, uns für solchen Fall n voraus hinlänglich zu rüsten.

Man kann in militärischer Hinsicht die continentalen Grossmächte in zwei Classen theilen: solche ersten Ranges sind Russland und Deutschland, solche zweiten Ranges sind Oesterreich und Frankreich; erstere beiden sind im Stande, Operationsarmeen in esammtstärke von etwa 600,000 Mann, letztere nur solche von twa 400,000 Mann aufzustellen.*) Wenn unsere Reserven, besonders in den nicht altpreussischen Theilen Deutschlands, noch immer m Wachsen sind, so sind es die Russlands mindestens in gleichem Masse. Russland ist also der einzige Gegner, der uns völlig gewachsen, aber auch für sich allein entschieden gewachsen ist. Mag eine Organisation schwerfälliger, seine Truppenconcentration schwieriger, seine Mobilmachung langsamer, seine Intendantur und Verpflegung mangelhaft sein, so sind doch dies alles Mängel, die bei er Defensive weniger zur Sprache kommen, und schon durch die r Defensive günstige geographische Beschaffenheit des Landes

*) Für das Jahr 1877 dürften die Operationsarmeen Russlands und Deutschlands auf etwa 750,000, die Frankreichs auf 650—680,000, die Oesterreichs auf 500,000, die Italiens auf 220,000 Mann zu schätzen sein. Man sieht, dass die Verhältnisse sich dann für uns noch ungünstiger gestalten als bei den obigen Schätzungen aus dem Jahre 1872.

aufgewogen werden, das nicht wie Oesterreich oder Frankreich mit einem kühnen Stoss in's Herz zu treffen ist, sondern langlebig ist wie ein kolossales Amphibium. Dafür ist ferner der russische Soldat der beste der Welt nächst dem deutschen, und seine Bewaffnung und Ausbildung gut. Ein Krieg mit Russland gehörte jedenfalls zu dem Schlimmsten, was dem Deutschen Reiche begegnen könnte, denn er würde, auch siegreich geführt, uns keine Früchte bringen, und bei den entfalteten Massen und der Gleichheit der Kräfte furchtbar blutig sein; wobei zu beachten, dass jeder gefallene oder arbeitsunfähig gewordene Deutsche ein weit grösseres volkswirthschaftliches Capital repräsentirt, als ein desgleichen Russe. Bei unglücklicher Wendung des Krieges liegt, wie schon erwähnt, Berlin dem feindlichen Vorstoss ziemlich offen. Es dürfte beinahe fraglich sein, ob nicht ein Krieg mit Russland allein ein grösseres Uebel zu nennen wäre als ein Krieg mit Frankreich und Oesterreich zugleich, bei dem wir zwar unsere Landwehren auf das Aeusserste anspannen müssten, aber doch auch glücklichenfalls bedeutende positive Erfolge erzielen könnten. Mit Russland als Bundesgenossen können wir jeder erdenklichen Coalition gelassen die Stirn bieten; ein Krieg von Russland und Frankreich zusammen gegen uns allein wäre Deutschlands Ende, wenn nicht der Geist Friedrich des Grossen und sein Glücksstern über demselben waltet. Aber selbst ein Krieg zwischen Russland und Frankreich einerseits und Deutschland und Oesterreich andererseits würde unsere volle Kraft in Anspruch nehmen, um so mehr, als Oesterreichs deutsche und magyarische Truppen zum Theil wahrscheinlich gegen aufständische Slawen würden kämpfen müssen; und ein solcher eventueller Ausfall würde nicht einmal durch die Bundesgenosseschaft Italiens gedeckt werden. Auf die Türkei wäre in solchem Falle auch wenig zu rechnen, da sie, durch den wahrscheinlichen Abfall Egyptens geschwächt, mit den auf Russlands Wink sich erhebenden Griechen, Rumänen, Montenegrinern, Serben und sonstigen Slawen wohl genug zu thun haben würde. Eine derartige kriegerische Constellation der Zukunft ist mithin immer noch dazu angethan, uns mit ernster Sorge zu erfüllen und zu unermüdlichem Eifer in Rüstungen und organisatorischen Vorbereitungen anzuspornen, da sie uns sicher noch ungünstiger stellt als ein Krieg zwischen Deutschland und Russland allein; denn Italien und das durch Aufstände geschwächte

Oesterreich wiegen zusammen kaum das mit allen Kräften zur Rache gerüstete Frankreich auf. Zugleich würden aber dann unsere Gegner den Vortheil einheitlicher strategischer und politischer Leitung vor uns voraus haben, denn es würden auf dem westlichen Kriegstheater nur Franzosen gegen deutsche und italienische Armeen, auf dem östlichen nur Russen gegen deutsche und österreichische Heere kämpfen. Noch weit schlimmer stellt sich die Aussicht für uns, wenn Italien in solcher Lage es vorzieht, sich lieber dem Bündniss der Stärkeren (d. h. Russlands und Frankreichs) anzuschliessen und mit gegen Deutschland und Oesterreich zu kämpfen, wie es trotz aller etwaigen Versprechen des Gegentheils höchst wahrscheinlich wäre.

Trotz alledem steht unsere Hoffnung darauf, dass der russisch-österreichische Antagonismus gross genug ist, um jede der beiden Mächte zum Losschlagen auf die andere zu zwingen, sobald diese auf uns losschlägt; denn nur dieser Antagonismus schützt uns davor, über kurz oder lang zwischen Russland und Frankreich ohne Bundesgenossen zerquetscht zu werden. Dieser Antagonismus entspringt einestheils aus dem Gegensatz der Interessen beider Staaten in der orientalischen Frage, und anderntheils aus dem fatalen Umstand, dass das nördlich der natürlichen Nordostgrenze Oesterreich-Ungarns, des Karpathengebirges, gelegene Ostgalizien mit seinen 3 Millionen Ruthenen geographisch, ethnographisch, sprachlich und kirchlich zu Russland gehört, was aus dieser Provinz ein zweites Venetien für Oesterreich machen muss, sobald das stumpfe, unter polnischem Druck lebende Volk sich dieses Sachverhältnisses klar bewusst wird. Nebenursachen für den russischen Groll sind noch Oesterreichs Undankbarkeit im Krimkriege gegen die im ungarischen Aufstand geleistete Hülfe und seine Hätschelung der Polen während der polnischen Aufstände. — Würde Oesterreich die Unklugheit begehen, sich mit Frankreich gegen uns zu verbünden, so würde Russland sich aller Wahrscheinlichkeit nach auf unsere Seite schlagen und wir würden mit diesem Bundesgenossen den beiden feindlichen Staaten sehr bald den Garaus machen. Wegen der Sicherheit dieses Resultats ist auch eine solche Unklugheit von der österreichischen Regierung nicht zu erwarten. Träte sie doch ein, so wäre dies für uns der denkbar günstigste Fall eines künftigen grossen Krieges. Oesterreich ist überhaupt wegen seiner inneren Wirren

augenblicklich kaum in der Lage, zur Offensive vorzugehen, ausser wo es sich, wie im Orient, um den Schutz so dringender Lebensinteressen handelt, dass es geboten scheint, für dieselben sogar seine Existenz auf's Spiel zu setzen. Deshalb meint Oesterreich seine friedlichen Versicherungen ebenso ehrlich wie Russland und hofft wie dieses durch Zeitgewinn sich dergestalt zu kräftigen, dass es bei einem eventuellen späteren Conflict seine Interessen nachdrücklicher zu wahren im Stande sein werde, als es jetzt vermöchte.

Russland, Oesterreich und Frankreich, alle drei wünschen aufrichtig den Frieden für die nächsten Jahre, aber nur deshalb, um Zeit zur inneren Kräftigung und Vorbereitung für künftige Kriege zu gewinnen, und wir, die wir wie ein Zündhölzchen zwischen drei Feuern liegen, sollten wir nicht aus dieser Sachlage die ernsteste Mahnung schöpfen, auch unsererseits unablässig an der Verstärkung unserer Kriegstüchtigkeit, an der weiteren Steigerung der Schlagfertigkeit unserer Heeresorganisation, an der fortgesetzten Erhöhung der Zahl ausgebildeter Reserven und Landwehren von allen Chargen zu arbeiten, um unsere gefährdete geographisch-politische Lage dadurch einigermassen auszugleichen, dass wir im Verhältniss zur Bevölkerungsziffer erheblich grössere kriegstüchtige Heere aufzustellen vermögen als unsere Nachbarn? Welches Maass politischer Unreife gehört dazu, um in einer solchen Lage von der Regierung Vermindernng des stehenden Heeres und des Militäretats zu verlangen und den Reichstag zu solchen Forderungen bewegen zu wollen! Als ob die ersehnte Freundschaft und friedliche Verbrüderung der Völker vorläufig mehr als ein schöner Zukunftstraum und nicht vielmehr gegenwärtig Neid und Hass der normale Zustand zwischen concurrirenden Nachbarvölkern wäre, die im unerbittlichen Kampf um's Dasein nur die Wahl haben, Hammer oder Ambos zu sein! Wo alle Nachbarn rings umher, die es nicht nöthig haben, die ungeheuersten Anstrengungen zur Vermehrung ihrer Armeen machen, sollten wir, die wir es fast allein nöthig haben, auf's äusserste gerüstet zu sein, zur Verminderung dessen schreiten, was wir seit zehn Jahren besitzen, und was nur deshalb sich als in so hohem Maasse genügend erwiesen hat, weil wir 1866 und 70 das Glück hatten, es immer nur mit Einem Feinde zu thun zu haben, und ausserdem noch in wahrhaft wunderbarer Weise vom Glücke begünstigt wurden?

Frankreich *kann abrüsten*, denn von dem einzigen Nachbarn, der es angreifen könnte, weiss es sicher, dass er es nicht angreifen will und wird, da derselbe alles von ihm erlangt hat, was zu fordern seinen Interessen dienlich schien, nämlich die Sprachgrenze mit Metz. Wenn also Frankreich stärker rüstet als je, so kann es nur in *offensiver* Absicht sein, um Revanche zu nehmen, und um seine angemasste Präpoderanz in Europa von neuem zur Geltung zu bringen. — Russland kann ebenfalls abrüsten, weil es weiss, dass keiner seiner Nachbarn etwas von ihm haben will und es in seinen weiten uncultivirten Landstrecken bereits ein mächtiges Element der Defensive besitzt; wenn es also in ungeheuren Dimensionen rüstet, so kann es ebenfalls nur in offensiver Absicht sein, weil es weiss, dass es noch Fragen zu lösen hat, die nur mit dem Schwerte zu lösen sind. Ueber die Berechtigung dieser Stellungnahme von Seiten Russlands lässt sich wenigstens streiten; aber Frankreich ist ein ganz und gar fertiger nationaler Einheitsstaat, der gar keine Fragen mehr zu lösen vor sich hat, als innere sociale; bei ihm sind also die offensiven Gelüste als reine Ausgeburten des Ehrgeizes und der Eitelkeit ganz unentschuldbar.

Italien kann abrüsten, sobald Frankreich abrüstet, und es sich von der beständigen Bedrohung einer französischen Invasion behufs Restitution der weltlichen Herrschaft des Papstes befreit sieht. England, Spanien, Holland und die Schweiz sind schon so gründlich abgerüstet, dass sie den Wünschen der Friedensapostel kaum noch Spielraum lassen. Oesterreich, welches schon jetzt bei nahezu gleicher Einwohnerzahl wie Deutschland eine sehr viel geringere Truppenzahl als dieses stellt, darf deshalb an eine Verminderung seiner gegenwärtigen Wehrfähigkeit nicht denken, weil ihm noch der Kampf auf Leben und Tod um die orientalische Frage mit dem mächtigen Russland bevorsteht. Nur die Nihilisten in Oesterreich, welche, vielleicht nicht mit Unrecht, behaupten, dass es für ihr Land doch kein Recept mehr gebe, um den unaufhaltsamen Zersetzungsprocess, in dem es sich befindet, auch nur zum Stehen zu bringen, geschweige denn wieder gut zu machen, nur diese können ihrer Regierung zur Abrüstung rathen, um den Todestag ihres Staates mit in den Schooss gelegten Händen zu erwarten.

Deutschland aber, wenn es nicht in ähnlicher Weise, hier aber sicher ganz grundlos, sich selber moralisch aufgeben will, darf und

kann unter keiner Bedingung seine jetzige Heeresstärke herabmindern, bevor nicht Frankreich und Russland mit ihren Rüstungen so weit heruntergegangen sind, dass die Summe ihrer Heere auf Kriegsfuss die Grösse des deutschen nicht mehr überragt. Wenn irgend möglich, müssen wir dieses Stärkeverhälthiss auch jetzt schon durch Steigerung unserer Wehrkraft wenigstens annähernd zu erreichen suchen, und ein annäherndes Mittel dazu wäre trotz ihrer sonstigen Uebelstände die zweijährige Dienstzeit, die allerdings erst nach vollendeter Verschmelzung der gesammten deutschen Contingente zu einer einheitlichen Reichs-Armee zur Ausführung gelangen dürfte, und auch dann noch mannichfache Modificationen unseres Rekrutirungs- und Ausbildungsmodus zur Vorbedingung haben müsste. Zum ersten Male wird hier die zweijährige Dienstzeit nicht aus Ersparnissrücksichten, sondern im Interesse der erforderlichen Steigerung der Wehrfähigkeit des Reichs empfohlen, weil sie eine um ein Viertheil grössere Zahl ausgebildeter Reserven und Landwehren liefern würde als die jetzt bestehende, welche im Durchschnitt etwa $2^1/_2$ Jahr beträgt. Der Militäretat wird durch den sinkenden Geldwerth doch ohnehin schon seine Erhöhung fordern, die ihm zur Erhaltung des *status quo* nicht verweigert werden darf. Dass die Stärkeverhältnisse der Armeen es sind, welche die grossen und entscheidenden Erfolge schaffen und verbürgen, wenn Bewaffnung, Ausbildung und Führung eine annähernd gleich gute ist, das wollen unsere liberalen Politiker zum Theil noch immer nicht begreifen, obwohl der Krieg von 1870 gegen die Armeen des Kaiserreichs es ihnen deutlich genug illustrirt, und die von Napoleon dem Ersten inaugurirte Kunst der Strategie wesentlich darauf beruht, den Feind immer nur mit überlegenen Kräften anzugreifen.

Wenn die erste aus der Betrachtung der geographisch-politischen Lage Deutschlands gezogene Lehre die ist, dass wir erst die letzte der europäischen Nationen sein können, welche abrüstet, so lautet die zweite daraus zu entnehmende Nutzanwendung dahin, dass Deutschland genöthigt ist, eine eminent friedliche Politik zu verfolgen. Wenn schon ein jedes Volk nur zum Schutze seiner höchsten politischen und Cultur-Interessen nach Erschöpfung aller friedlichen Verständigungsmittel zu den Waffen greifen soll, so ist doch oft genug aus Ehrgeiz, Händelsucht u. s. w. gegen dieses Gebot der Vernunft und Sittlichkeit gefehlt worden, und zwar gerade

deshalb ist von andern Völkern, namentlich den Franzosen, oft *leichtsinnig* dagegen gefehlt worden, weil selbst im Fall eines ungünstigen Ausgangs die Gefahr nicht erheblich schien, welche Voraussicht in der That dadurch gerechtfertigt erscheint, dass Frankreich trotz aller seiner räuberischen Ueberfälle noch heute sein ganzes Sprachgebiet als staatlichen Besitz in blühendem Wohlstand behauptet. Dies war aber nur möglich, weil die geographische Lage Frankreichs es nur auf der nördlichen Hälfte seiner Westgrenze einigermaasen ungedeckt gelassen hat, und weil es bei allen seinen nach Westen gerichteten Ueberfällen stets sicher war, Rücken und Flanken geschützt zu haben. Deutschland aber muss bei jedem Angriffskriege darum zittern, dass ein anderer Feind seine Blösse benutzt, um ihm das Schwert in Rücken oder Seite zu bohren, und nach jedem neuen Angriffskriege muss es vor dem Gedanken beben, sich für die Zukunft einen rachsüchtigen Feind mehr gemacht zu haben. Deshalb ist Deutschland vor allen anderen Ländern auf eminent friedliche Politik zwingend angewiesen, und glücklicherweise stimmt diese Nöthigung vollkommen mit den Neigungen des Volkscharakters, mit der föderativen Verfassung des Reichs und mit der Art der Heeresorganisation überein, so dass ein kriegerischer Kaiser, der den Forderungen der geographischen Lage zum Trotz einen Angriffskrieg führen wollte, nicht nur die friedlichen Neigungen des Volkes, verstärkt durch die Last der allgemeinen Wehrpflicht in den Ständen, gegen sich hätte, sondern auch ausser der Bewilligung der Kriegskosten durch den Reichstag noch die Zustimmung des Bundesraths zur Kriegserklärung erlangen müsste, ehe er seine Absicht durchsetzte. Das Ausland, insoweit es sachlichen Gründen zugänglich ist, *muss* sich über kurz oder lang davon überzeugen, dass in keinem Lande auch nur annähernd so starke Garantien gegen offensive Kriegsgelüste vorhanden sind als in Deutschland, und dass bedeutende Rüstungen in diesem Lande deshalb keineswegs in offensivem Sinne zu deuten sind, weil kein anderes Land so sehr in der Lage ist, sich für die Defensive mit Anspannung aller Kräfte vorbereiten zu müssen. Aber es wird lange dauern, ehe solche Einsicht in Verbindung mit einer richtigeren Würdigung der deutschen Geschichte der letzten zehn Jahre sich im Auslande Bahn bricht, jedenfalls viel länger, als bis der nächste Krieg an uns herantritt. Denn wir leben in einer kriegerischen Periode, wie sie mit den fried-

lichen Perioden in der Geschichte abzuwechseln pflegen in eine
Rhythmus, der ungefähr an der Dauer eines Menschenalters se
Maass hat, und die Kriege unserer Zeit sind in dem Maasse gros
artiger wie früher, als die von uns zu lösenden Aufgaben gros
artiger und zugleich klarer gestellt sind. Eine noch so friedliebend
Politik schützt uns deshalb immer nicht vor der Kriegsgefahr; heu
wie zu Zeiten des alten Fritz heisst es: „Feinde ringsum", heu
wie damals sind wir auf unsre eigne Kraft angewiesen, und müss
uns so zum Kriege vorbereiten, dass wir wenigstens dem Angr
von zwei verbündeten Grossmächten allein auf uns selbst gestüt
mit Ruhe begegnen können. Nur so können wir sicher sein, au
unter leicht möglichen ungünstigen Umstandscombinationen den B
stand des neu gegründeten Reiches zu wahren und von diese
Fundament des nationalen Lebens aus die hohe culturhistorisel
Aufgabe des Deutschthums in der Menschheitsentwicklung zu erfülle

VI. Princip und Zukunft des Völkerrechts.

(1871.)

1. Princip des Völkerrechts.

Unter dem Titel „Princip und Zukunft des Völkerrechts“ hat Professor Adolf Lasson, in wissenschaftlichen Kreisen durch sein ausgezeichnetes Werk über Meister Eckhart den Mystiker und einige andere philosophische Arbeiten vortheilhaft bekannt, eine kleinere Schrift (bei Wilhelm Hertz in Berlin) so eben erscheinen lassen, welche in doppelter Hinsicht Beachtung verdient. Einerseits nämlich vereinigt ihr Verfasser ausgedehnte juristische Fachkenntnisse mit einer gründlichen auf Hegel zurückzuführenden philosophischen Schulung und einem selbständigen, nach rechts und links gleich wenig Anstoss fürchtenden wissenschaftlichen Standpunkt, und andererseits erscheint diese Kundgebung von besonderer Bedeutung für die Gegenwart, gleichsam als die wissenschaftliche Vertretung genau derselben Principien der Realpolitik, deren Befolgung von Seiten der preussischen Regierung Deutschland seine Wiedergeburt verdankt. Wie Professor Wilhelm Bolin in seinem so eben vollständig erschienenen schwedischen Werke „Europas Staatsleben“ nachweist, besteht ein enger Zusammenhang zwischen Theorie und Praxis in den verschiedenen Geschichtsperioden auch auf diesem Gebiete, so zwar, dass auch hier die Theorie der Praxis nachhinkt. Bedenkt man, dass die Vertreter eines doctrinären Liberalismus und sentimentalen Humanismus grossentheils mehr vor dem Erfolge verstummt als innerlich davon überzeugt sein dürften, dass ihre Opposition gegen die preussische Realpolitik nicht nur eine praktische Thorheit, sondern auch wissenschaftlich betrachtet eine Verkehrtheit war, so dürfte die hier versuchte wissenschaftliche Klarstellung der völkerrechtlichen Beziehungen der Staaten unter einander nicht zu unter-

schätzen sein. Haben jene Elemente auch ihren Hauptsitz in Oesterreich und Süddeutschland, so sind doch auch bei uns noch ansehnliche Reste derselben zu finden, die sich leicht wieder vergrössern könnten, wenn der unmittelbare Eindruck der letzten grossen Thatsachen sich abschwächt. Allerdings glauben gerade jene häufig dem eigentlichen und wahren Realismus zu huldigen, aber dieser unmittelbare unphilosophische Realismus übersieht, weil ihm die idealistische Basis fehlt, den nothwendigen vernünftigen Zusammenhang des Ganzen und bleibt in der einzelnen Erscheinung stecken; er begreift nicht die Unaustilgbarkeit des nothwendigen Schmerzes und Leidens in allem Dasein, phantasirt sich eine bessere und vernünftigere, von allen diesen Leiden befreite Wirklichkeit vor, und schlägt so bei dem Streben, diese Utopien zu realisiren, „in ein widersinniges Echauffement um, das man fälschlich Idealismus nennt. Denn diese Art führt nothwendig in immer tieferen Zwiespalt mit der Wirklichkeit hinein; wahrer Idealismus aber ist die Kraft der Versöhnung, weil er in aller Unvollkommenheit des Einzelnen das Mittel zur lebendig sich erzeugenden Vollkommenheit des Ganzen erkennen lehrt“ (S. 7—8). Während ein humaner Doctrinarismus die Realpolitik, welche unaufhebbare Uebel zu ihrem Dienste zwingt, der Härte und Grausamkeit bezichtigt, erweist gerade er sich als überaus inhuman, indem er durch das Sichhinwegsetzen über die thatsächlichen Verhältnisse und durch die Verwirklichungsversuche unpraktischer sentimentaler Wünsche Gefahren und Leiden heraufbeschwört, welche das Maass der unvermeidlichen Uebel noch erheblich überschreiten. In Frankreich, wo die Phrase eben nur als Phrase ausgenützt wird, treibt jede Partei, auch die liberalste, sowie sie an's Ruder kommt, reine Realpolitik, mag sie noch so sehr den Phrasen in's Gesicht schlagen, die ihre bisherigen Stichworte waren: der biedere Deutsche aber ist noch so einfältig, hinter der Phrase eine Idee zu wähnen, und vor dieser eine Art heiliger Scheu zu haben, so dass, wenn eine solche Partei zur Herrschaft gelangt, sie gerade in so weit, als sie ihrer Doctrin treu bleibt, auch rath- und thatlos vor den realen praktischen Aufgaben des Staatslebens dasteht (siehe das Bürgerministerium in Oesterreich). „Es giebt kein realeres Wesen, und welches mehr auf das Reale hingewiesen wäre, als den Staat; an seiner erbarmungslosen Natur scheitern alle Utopien und gedachten Möglichkeiten“ (S. 92).

Zu solchen Utopien gehört nun vor allen Dingen der Glaube, dass Freundschaft und Liebe zwischen den Nationen oder Staaten als solchen herrschen könne oder müsse, oder gar gegenwärtig eigentlich schon herrsche. „Die Thatsache nun liegt vor als ausnahmslose Erscheinung von je an bis auf den heutigen Tag: zwischen Staat und Staat, zwischen Volk und Volk herrscht Feindschaft, ein durchaus gemüthloses Verhältniss des Wettstreites um alle Güter der Erde und um das Bestehen selber“ (S. 8). „Dass ein Volk dem andern abgeneigt ist, dass diese Abneigung im Widerstreit der Interessen zum erbitterten tödtlichen Hass wird, diese repulsive Kraft des Bewusstseins des eigenen Werthes und des eigenen Wesens gehört unabtrennbar zur Gesundheit des Volkslebens. Ein Volk, welches das Fremde nicht hassen kann, ist ein erbärmliches Volk, unwerth der Selbständigkeit und nur bestimmt, geplündert und beraubt zu werden“ (S. 34). Das klingt hart, aber es ist wahr, wenn man sich vergegenwärtigt, dass diese Fähigkeit, das Fremde zu hassen, eben nur hervortritt in Conflicten, welche dem nationalen Dasein an die Wurzel gehen. Nicht die Staaten hassen sich, denn diese sind so wenig des Hasses wie der Liebe fähig, wohl aber hassen sich die Völker, weil jedes in dem allgemeinen Kampf um's Dasein das andere in allen Mitteln und Grundlagen seiner Existenz in jedem Augenblicke bedroht, und diese gegenseitige Bedrohung in jedem Augenblick zum Ausbruch offener Feindseligkeit führen kann, — Umstände, unter denen Liebe und Freundschaft wohl unter einzelnen Angehörigen zweier Völker, aber nicht unter den Nationen als solchen möglich sind. Das Höchste, wonach man streben könnte, wäre also das Verhindern solcher Conflicte, bei denen der natürliche schlummernde Völkerhass in voller Kraft auflodert; aber Liebe zu fordern zwischen den Völkern als solchen ist eine Chimäre, welche in der Lehre des jesuitischen Ultramontanismus, der die Absorption der Staaten in die Universaltheokratie des römischen Papstthums anstrebt, wohl noch einen gewissen Sinn hat, aber im Munde eines liberalen kosmopolitischen Humanismus eine Ausgeburt unverständiger Schwärmerei ist, die nur dazu dient, socialistische Umsturzparteien zu stärken, welche, wenn sie in mehreren Staaten an's Ruder gekommen wären, in ihrer ungebändigten Leidenschaftlichkeit das Naturgesetz des Völker- und Racenkampfes um's Dasein noch in ganz anderer Weise illustriren

würden als unsere bisherigen, diesen Kampf möglichst in friedliche Bahnen lenkenden Regierungen.

Benachbarte Völker oder Stämme ohne staatliche Organisation leben im beständigen Kriegszustand, und erst die Krystallisation zu organisirten Stammeshäuptlingschaften macht zeitweilige friedliche Unterbrechungen dieses Kriegszustandes möglich. Denn die Völker sind blosse Naturgewalten; erst in den Staaten tritt ein bewusst-vernünftiges Moment hinzu, welches den Drang der blinden Naturtriebe bis zu einem gewissen Maasse durch verständige Erwägung staatlicher Vortheile, d. h. durch klugen Egoismus bändigt, oder doch wenigstens mässigt und beschränkt, und in um so höherem Grade beschränkt, je höher die staatliche Organisation entwickelt, und je mächtiger dadurch der Einfluss einheitlicher bewusster Reflexion auf die politischen Handlungen der Nation geworden ist. Dem entsprechend sehen wir umgekehrt, dass, je mehr die staatliche Organisation in Auflösung und Zerrüttung geräth, desto lebhafter und ungezügelter die dämonischen Naturinstincte der Völker mit ihrem wilden Kampftrieb und Zerstörungsdrang sich hervordrängen, welche niemals um den oder die Führer in Verlegenheit gerathen, die diese dunklen Flammen schüren und zur Befriedigung ihrer persönlichen Ehr-, Herrsch- oder Gewinnsucht ausbeuten. Ganz verkehrt ist daher die Hoffnung, eine Verminderung der blutigen Völkerkämpfe von der wachsenden Friedensgesinnung der Völker zu erwarten; mögen die verhältnissmässig wenigen Wohlhabenden ein noch so grosses Interesse an der Friedenserhaltung haben, und mag es ihnen noch so gut gelingen, in friedlichen Perioden den Schein einer friedlichen öffentlichen Meinung zu erwecken, — sobald ein Conflict auftaucht, den die Weisheit der Staaten nicht zu gegenseitiger Befriedigung beizulegen im Stande ist, werden jene Klassen mit einem Schlage ihren künstlichen Einfluss auf die Masse der Bevölkerung verlieren, es wird der nur die Oberfläche deckende reflectirte Firniss eines friedlichen Massenbewusstseins abfallen und der zu Grunde liegende instinctive Völkerhass wie ein seine Deiche durchbrechender Strom als Alles mit sich fortreissende Naturgewalt aus demselben hervorbrechen.

Also nicht auf die Völker, nur auf die Staaten, auf die Fortbildung ihrer Organisation und auf das damit in Wechselwirkung stehende Wachsthum des staatlichen Bewusstseins in den

Völkern kann die Hoffnung zunehmenden Friedens gegründet werden.

Der Staat ist moralische Person, er hat einheitlichen Willen im strengsten Sinne und Intelligenz; das Volk ist ein Conglomerat von Individuen, zwar von einer gewissen natürlichen und historischen Individualität, aber ohne Persönlichkeit, — zwar von dunklem Drange getrieben und von zeitweiligen Willensströmungen durchzogen, aber ohne einheitlichen Willen, — zwar von Raceninstincten getragen, aber ohne bewusste Intelligenz, welche sich erst im Rahmen des staatlichen Lebens entwickeln kann. Es ist deshalb streng genommen unrichtig, von einem Volkswillen zu sprechen, womit man gewöhnlich nur eine zeitweilig hervortretende Strömung in einer hervorragenden Zahl willensreifer Individuen des Volkes bezeichnen will, die oft nicht einmal die Mehrzahl der willensreifen Individuen, sondern nur die Mehrzahl der politisch Interessirten unter denselben umfasst. Insofern dieselben gewisse staatliche Functionen rechtmässig ausüben (z. B. Wahlen), und in Bezug auf diese erst ihren Willen formuliren, werden sie ein Theil des staatlichen Organismus, eines der Momente, welche den Staatswillen erzeugen, und so kann der Volkswille selbst in einer so uneigentlichen und sprachlich unstatthaften Bedeutung doch nur als Moment des Staatswillens und in Bezug auf diesen gedacht werden. Aber selbst so bleibt der jedesmalige Volkswille eine Summe von einzelnen Willensacten, während der jeweilige Staatswille ein einziger einheitlicher Act ist, welcher aus der Willensentscheidung der staatsrechtlich bestimmten Vertreter jener moralischen Person, die wir Staat nennen, resultirt, und welcher nur unter ganz besonderen Umständen bei embryonischen Staatsverhältnissen (Cantonverfassung) unmittelbar auf die Schultern der willensreifen männlichen Individuen des Volkes gelegt sein kann. So wenig ein Volkswille im eigentlichen Sinne existiren kann, so wenig eine Volkssouveränität; auch diese kann nur der moralischen Person des Staates zukommen, und es ist gleich verkehrt, sie dem Volke oder dem Fürsten zuzuschreiben. Denn der Staat ist eine Corporation, und diese ist etwas wesentlich Anderes als die Summe ihrer Mitglieder, wie schon Savigny bemerkt.

Der Staat ist zugleich eine Anstalt und ein Verein und zugleich die Quelle des Rechts für alle anderen Anstalten und Vereine. Als Corporation ist er, wie schon erwähnt, eine ideelle oder moralische

Person, wobei das Wort „moralisch“ ohne moralisirende Nebenbedeutung als blosser Gegensatz von „physisch“ zu verstehen ist, ähnlich wie in den Ausdrücken „moralische Ueberzeugung“, „moralischer Zustand der Truppe“. Das Wesen einer moralischen Person ist ein „substantieller Zweck“ (substantiell ist hier im Hegel'schen Sinne zu verstehen), welcher dauernd physische Personen findet, die als seine Träger dienen, und in denen ihm Wille, Intelligenz und physische Ausführungskräfte dienstbar werden. Indem die moralische Person juridisch anerkannt wird als juristische Person, erlangt sie die rechtliche Vermögensfähigkeit und steht gesetzlich auf gleicher Stufe mit Unmündigen oder Wahnsinnigen, welche auch nur durch Vertreter handeln können. Keineswegs aber erschöpft das Vermögensrechtliche das Wesen der moralischen Person, so wenig wie der Fiscus die Staatspersönlichkeit erschöpft. — Der Wille der moralischen Person ist absolut unfrei, weil durch den fixirten Zweck determinirt, und alle Willensentscheidung betrifft nur die Wahl der geeignetsten Mittel zum Zweck; insofern die Vertreter der moralischen Person andere Zwecke mit den Mitteln der moralischen Person verfolgen, verletzen sie einerseits ihre Pflicht als Mandatare, und haben andererseits aufgehört, den Willen der moralischen Person zu repräsentiren, indem sie diesen mit ihrem privaten Individualwillen durchkreuzen. So z. B. wenn ein Bankdirector bedrängten Schuldnern ihre Schuld aus Wohlwollen erlassen wollte, oder wenn eine Staatsregierung die Staatsmittel dazu aufwenden wollte, um humane und philanthropische Principien in fernen Welttheilen zu fördern, von denen der Staat keinen Vortheil hätte. Da der Wille einer moralischen Person durch den in ihrem Statut oder Verfassung ausgesprochenen Zweck vollständig determinirt und in eine ganz bestimmte Sphäre eingeschränkt ist, über welche hinaus jeder Uebergriff das Wesen der moralischen Person aufhebt und als pflichtwidrige Privathandlung der Mandatare erscheint, da hiernach jedes andere Motiv des Handelns als die Zweckmässigkeit für den Zweck, welcher ihr Wesen selber, ihr eigentliches Selbst ist, d. h. als die klug berechnende Selbstsucht durch die Natur der Sache ausgeschlossen ist, so kann bei einer moralischen Person ihrem Begriffe nach weder von Gefühlsrücksichten noch von ethischen Gesichtspunkten die Rede sein. Der Staat als solcher ist jedes Gefühls (also auch der Zu- oder Abneigung) unfähig, er ist für Lob und

Tadel gleich unempfänglich, und kann ebensowenig sittlich wie unsittlich handeln. Die Staatsvertreter (Fürsten, Regierungen, Parlamente) sind zwar solcher Rücksichten fähig, aber sie haben als Staatsvertreter die Pflicht, ihre Erwägung der geeignetsten Mittel zum Staatszweck auf alle Fälle von diesen Rücksichten unabhängig zu erhalten, widrigenfalls sie den Staatswillen mit ihrem Privatwillen fälschen und so ihre staatlichen Pflichten verletzen.

Es giebt mithin für den Willen des Staates kein anderes Princip als die Zweckmässigkeit, welche zugleich Selbstsucht ist, aber nicht kurzsichtige, sondern klug berechnende Selbstsucht. Dieses Princip hat Machiavelli richtig erfasst, aber es fehlt ihm die weitschauende Klugheit, welche vor augenblicklichem Gewinn, der auf die Dauer gefährlich wird, zurückscheut und vor Allem so sehr als möglich das Vertrauen zu erwerben sucht, das allein durch Ehrlichkeit gewonnen wird. Diese Ehrlichkeit darf aber keinenfalls zur unzweckmässigen Principienreiterei werden; zur Herstellung des Vertrauens in einen Staat genügt es vollständig, „dass man von ihm wisse, er bestrebe sich Treue zu bewahren bis dahin, wo er in seiner Selbsterhaltung dadurch gefährdet sein würde, wo also dringende Noth ihn zwingt, von der Treue zu weichen". Nur der Unverständige wird sein Vertrauen so weit treiben, mehr als dies von einem Staate zu erwarten. Unredlich zu sein in Nebensachen ist, wie für jeden Menschen, so in's Besondere für Staaten das Thörichtste und Unzweckmässigste, was sie thun können. Andererseits gelten aber auch alle noch so feierlich übernommenen Verpflichtungen und Verträge „nur bis dahin, wo für den Staat ein höheres Interesse als das des blossen Friedens und der Vertrauenswürdigkeit eintritt. Wer das nicht beachtet hat, als er den Willen des Staates zu binden unternahm, hat es auf eigene Gefahr gethan und den ihm dadurch erwachsenen Schaden sich selber zuzuschreiben". In formellen Nebendingen hat die Praxis seit den ältesten Zeiten eine Anzahl üblicher Observanzen herausgebildet, welche nicht aus philosophischen oder juristischen Motiven, sondern in Anerkenntniss ihrer überwiegenden Zweckmässigkeit für alle Theile so sehr als möglich inne gehalten werden; dies sind die allgemeinen völkerrechtlichen Bestimmungen. Es fehlt ihnen zum Begriff des stricten Rechtes sowohl die äussere Garantie durch eine über den Parteien stehende und diesen unbedingt überlegene Macht, als auch die

innere Garantie durch eine ethische Bedeutung, wie sie selbst das Gewohnheitsrecht unter Privaten noch besitzt; sie sind eben nichts mehr als eine conventionelle *façon de vivre,* welche man als beiderseits nützlich anerkannt hat. Zur äusseren Garantie würde ein Staat über den Staaten gehören, der eben thatsächlich nicht existirt; die innere Garantie der ethischen Bedeutung aber ist unmöglich unter Staaten, weil auf diese der ethische Gesichtspunkt gar nicht anwendbar ist; höchstens solche Punkte des völkerrechtlichen Uebereinkommens können unter einen ethischen Gesichtspunkt gestellt werden, in welchen eben nicht die Beziehungen der Staaten, sondern diejenigen der einzelnen Individuen beider Nationen beim Kampf der Staaten geregelt und gewisse brutale Irrthümer beseitigt werden: als ob im Kriege die allgemeinen ethischen Anforderungen, soweit sie mit dem Staatsinteresse nicht collidiren, aufhörten. Namentlich soll die im Kriege stets auf Gelegenheit zum Hervorbrechen lauernde Bestialität der Menschennatur daran erinnert werden, dass sie dem Staatsinteresse nicht nur nichts nützt, sondern ihm geradezu widerspricht, da der Staat den Krieg beständig nur als Mittel zu einem günstigen Friedensabschluss betrachtet.

Wesentlich anders als die allgemeinen völkerrechtlichen Bestimmungen, welche die internationale *façon de vivre* in Nebendingen und äusseren Formalitäten regeln, verhalten sich diejenigen besonderen völkerrechtlichen Verträge, welche als ein formulirter Ausdruck und eine gegenseitige Anerkennung der bestehenden Machtverhältnisse der Staaten betrachtet werden können, und welche somit die Fundamentalfragen des staatlichen Lebens betreffen. Hierher gehören z. B. die Friedenstractate nach geführten Kriegen, oder die Verträge, die aus einer diplomatischen Campagne unter dem Druck der Kriegsdrohung oder unter der Pression dritter Mächte hervorgegangen sind. Diese Verträge werden zwar bei uns (mit Ausnahme der Zoll- und Handelsverträge) nicht mehr wie im Alterthum auf eine bestimmte Zeit geschlossen, dafür aber hat man es als selbstverständlich zu betrachten, dass eine ewige Dauer ihnen nur unter der stillschweigenden Voraussetzung zukommt, dass die Machtverhältnisse, aus denen sie als formulirter Ausdruck derselben hervorgingen, selbst eine ewige Dauer haben. Sobald sich hingegen die Machtverhältnisse in dem Maasse geändert haben, dass das Lebensinteresse des einen Staates die Aenderung dieser Verträge

ebensowohl fordert als ermöglicht, so wird es staatliche Pflicht seiner Leiter sein, diese Aenderung mit allen Mitteln zu versuchen, deren Risico nicht grösser erscheint als der von ihnen zu erwartende Nutzen. Kein Franzose sieht den Frankfurter Frieden anders als mit diesem selbstverständlichen Vorbehalt geschlossen an, und wir doctrinäre Deutsche müssen endlich einsehen lernen, dass diese Auffassung der Dinge die einzig richtige und sachgemässe ist, nach der wir uns richten müssen, die wir aber auch in anderen Fällen *vice versa* ohne ethische Scrupel zu unseren Gunsten practisch zu verwerthen lernen müssen. Es wäre die sinnloseste Ungerechtigkeit, die Unzerreissbarkeit von Verträgen zu behaupten, nachdem die Situation, aus welcher sie hervorgingen, sich wesentlich geändert, und es ist ein Beweis von der vollständigen Unklarheit des europäischen Publikums über die Natur politischer Beziehungen, dass eine solche in der Sache begründete Veränderung als formell ungerecht empfunden wird, weil und wofern sie den abgeschlossenen Verträgen zuwiderläuft (z. B. in Bezug auf Russlands Verhalten in der Pontusfrage). Es könnte offenbar nichts Ungerechteres und Unbilligeres und Unvernünftigeres gedacht werden, als wenn die Nachkommen für ewige Zeiten durch alle Generationen hindurch durch Verträge gebunden sein sollten, welche die Inferiorität ihres Staates besiegeln, auch dann noch, wenn das Machtverhältniss sich geradezu umgekehrt hat. Ein Vertragsrecht im juristischen Sinne wird eben durch völkerrechtliche Verträge nicht begründet, und der Gerechtigkeit im Sinne vernunftgemässer Billigkeit entspricht es ganz allein, dass die Verträge geändert werden, wenn die Machtverhältnisse sich geändert haben (S. 62). Es thut sehr noth, die Beurtheilung der internationalen Verhältnisse, welche durch die Phraseologie der Staatsmänner oft absichtlich verdunkelt wird, von allen fremdartigen Gesichtspunkten zu befreien und im allgemeinen Bewusstsein den Unterschied zwischen dem sogenannten Völkerrecht und dem innerstaatlichen Recht zur Klarheit zu bringen (S. 53). „In dem grossen weltgeschichtlichen Processe geht das Schwache unter, weil es werthlos ist, und das Starke besteht, weil es an dieser Stelle und zu dieser Zeit der grossen Aufgabe des menschlichen Geschlechtes besser zu dienen vermag. Das ist die ewige Gerechtigkeit der Weltgeschichte“ (S. 75).

Der schwächer gewordene Theil sucht nun aber die ihm in

dem Vertrage zugestandene Stellung zu behaupten, sei es, dass er an die Veränderung der Machtverhältnisse wirklich nicht glaubt, sei es, dass er sich, obwohl er dieselbe anerkennt, durch sophistische Berufung auf das formelle Vertragsrecht behaupten zu können glaubt (obwohl er selber in der Lage des stärkeren keineswegs so unsinnig sein würde, eine solche Berufung zu respectiren). So kann es zu der Nothwendigkeit kommen, die stattgehabte Veränderung der Machtverhältnisse zu erweisen, beziehungsweise zu erproben, und dieser Erweis oder diese Probe ist der Krieg. Jeder der Kriegführenden will nicht den Krieg, sondern den Frieden, aber den Frieden unter seinen Bedingungen; der Krieg ist also einerseits beständig der werdende Friede, und andererseits ein Mittel zur Führung der Unterhandlungen über die Bedingungen des Friedens (S. 73). Der Krieg ist nur Kampf der Staaten, nicht der Einzelnen; jede Feindseligkeit, Härte oder Grausamkeit gegen Einzelne, insofern sie nicht durch den Zweck der Kriegführung unmittelbar geboten wird, ist einfach Unsittlichkeit und Verbrechen, das von Menschen gegen Menschen unter dem Vorwande des Krieges verübt wird. „Es sind nicht Zugeständnisse der Humanität, der Milde und Menschenfreundlichkeit, die der Entsetzlichkeit des Krieges dies oder jenes Einzelne abzuziehen suchen; sondern vielmehr, es wird hinweggethan, was der Bosheit der Menschen angehört, und der reine und wahrhafte Charakter des Krieges wird aus der Entstellung und Fälschung wiederhergestellt“ (S. 77).

Man mag über das Princip des Völkerrechts denken wie man will, so steht so viel fest, dass zwei kriegführende Staaten sich, abgesehen von der kriegsrechtlichen *façon de vivre,* im reinen Naturzustande befinden, in dem von einem Recht in keiner Weise mehr die Rede sein kann. Was der Besiegte mit dem Sieger macht, hängt ausschliesslich davon ab, erstens wie weit er ihn wehrlos gemacht, um ihm ungestraft das Schlimmste anthun zu können, und zweitens was sein eigenes Interesse ihm vorschreibt zu thun (S. 82). Hat der Sieger, was wohl selten vorkommen wird, jeden Widerstand vollständig gebrochen, so hindert ihn nichts, den besiegten Staat seinem Staatsgebiete ohne Rest einzuverleiben, wenn er glaubt, dass dies seinen Interessen entspricht. Dies würde z. B. unfehlbar der Ausgang eines Krieges zwischen Belgien und Frankreich, oder zwischen Holland und Deutschland sein. Ob die Einwohner des einverleibten

Staates damit einverstanden sind, ist ganz gleichgültig; sie darum zu befragen, wäre eine frivole Comödie; die sonst als möglich und zweckmässig erkannte Einverleibung von dem Ausfall der Antwort abhängig zu machen, und sie bei verneinendem Resultat der Abstimmung zu unterlassen, wäre ein politischer Blödsinn, der in der Geschichte niemals vorgekommen ist und niemals vorkommen kann. Wenn nun der siegreiche Staat es seinen Interessen dienlicher findet, nur einen Theil des besiegten Landes seinem Gebiete einzuverleiben, so gilt hinsichtlich der Befragung der Einwohner nicht nur ganz dasselbe, sondern die Sache wird dadurch noch widersinniger, dass man alsdann einem Theil eines Volkes ein Bestimmungsrecht über staatliche Lebensfragen zugestehen würde, welche niemals dem Theil, sondern immer nur dem Ganzen zukommen kann, wenn man nicht die Grundlage alles staatlichen Lebens in Frage stellen will (S. 84). Das abzutretende Land gehört in politischer Beziehung nicht den darauf wohnenden Menschen, sondern dem besiegten Staate; nur diesem letzteren als moralischer Person kann die Entscheidung darüber zustehen, ob er auf Grund einer solchen Abtretung einen neuen Staatsvertrag mit dem siegreichen Staate eingehen will, der den Frieden wiederherstellt (S. 83). Den politischen Rechten und der Freiheit der Bewohner des abgetretenen Gebietes wird durch die stipulirte Freiheit der Optation der ihnen convenirenden Nationalität volles Genüge gethan, und ihnen jede Möglichkeit benommen, sich über eine hinsichtlich ihrer Person über ihren Kopf hinweg getroffenen Entscheidung zu beklagen (S.84). Wenn Napoleon III. die widerliche Posse einer Volksabstimmung der abzutretenden Gebiete in solchen Fällen aufführte, so wird Niemand so kindlich sein, zu glauben, dass er im Fall einer verneinden Antwort auf die Annexion verzichtet hätte; er sorgte vielmehr rechtzeitig für die Antwort, die er haben wollte.

2. *Die Zukunft des Völkerrechts und der europäische Bund.*

Treten wir, nachdem wir das Princip des Völkerrechts festgestellt, der Frage näher, welche Aussichten sich für einen weiteren Ausbau desselben und künftige vermehrte Friedensbürgschaften darbieten, so müssen wir noch einmal uns daran erinnern, dass alle

ethischen Gesichtspunkte im eigentlichen Sinne ebenfalls so lange unanwendbar sind, als die Staaten souverän, und ihre Verträge mithin keine äussere Garantie von Seiten einer unbedingt überlegenen Macht besitzen, — dass wir demnach ganz ausschliesslich auf solche Einrichtungen angewiesen bleiben, welche in dem wohlverstandenen selbstsüchtigen Interesse der Staaten ihren Ursprung nehmen und ihr Bestehen verbürgt finden. Hierzu gehören unzweifelhaft die allgemeinen völkerrechtlichen Bestimmungen, welche die äussere Form der staatlichen Beziehungen regeln, und welche sich auf nebensächlichere Punkte beziehen, die nicht das Lebensinteresse des Staates direct berühren. Hier gebietet die Klugheit eine allgemein zusagende Ordnung, welche meistens schon dadurch garantirt wird, dass eine Verletzung derselben mit Repressalien bedroht ist, und dabei doch nur einen, die nachtheiligen Folgen in der öffentlichen Meinung keineswegs aufwiegenden Nutzen gewährt. Nun ist aber vieles von demjenigen, was sehr wohl auf diese Weise zu ordnen wäre, noch höchst unklar, oder doch nur in Büchern zu finden, welche die Privatansichten einzelner Gelehrten ausdrücken. Es ist von Wichtigkeit, über diese Punkte ein allgemeines Einverständniss der Staaten zu gewinnen (S. 93, 104), was am besten auf einem Congress *ad hoc* möglich wäre, und eine präcise Formulirung der völkerrechtlichen Grundsätze aufzustellen, deren etwa wünschenswerthe Modificationen sich durch die Praxis schon herausstellen würden. Das für alle Theile Zweckmässige zu finden, müsste aber das ausgesprochene Princip dieser Codification sein, wenn nicht gerade aus ihr wieder neue Conflicte entstehen sollen, indem eine einmal sanctionirte Unzweckmässigkeit von gewisser Seite selbstsüchtig aufrecht zu erhalten unter Berufung auf die formelle Sanction versucht werden könnte. Regelmässig in gewissen Zeiten wiederkehrende Congresse würden sich mit dieser Revision und zunehmenden Vervollständigung des Codex neben anderen Fragen beschäftigen können (S. 102). Jedenfalls würden sie das geeignetste Mittel sein, um zu constatiren, welche Fragen des Völkerrechts dahin gereift seien, um sie durch übereinstimmenden Beschluss der Staaten zu Grundsätzen zu formuliren (S. 103).

Weit schwieriger wird die Sache, wenn es sich um politische Cardinalfragen handelt, und um Verträge, welche aus dem gegenseitigen Machtverhältniss der Staaten hervorgehen.

Hier handelt es sich zunächst darum, dass der Wille des Staates als einer moralischen Person rein zum Ausdruck gelange, und nicht durch Einmischung des Privatwillens der Staatsleiter getrübt werde. Glücklicherweise ist die öffentliche Meinung gegenwärtig eine solche Macht geworden, dass blosse Willkürkriege der Herrscher nicht mehr so leicht vorkommen können (S. 38), sondern allemal einen tieferen Conflict zur Ursache haben, auch da, wo nur Willkür massgebend zu sein scheint. Um so grösser ist dagegen die Gefahr geworden, dass die Actionen der Staatsmänner beeinflusst werden durch die in Sympathien und Antipathien hin- und herschwankenden Stimmungen der Massen und derer, „die im Namen dieser Massen das Wort in der Oeffentlichkeit führen“ (S. 86). „Denn schwere Irrthümer und heftige Leidenschaften bilden sich in drängenden Situationen unter einer Menge leichter und entschiedener aus als bei einzelnen Menschen, und das Gefühl der Verantwortlichkeit wird leichter getragen, wo dasselbe sich auf eine Vielheit vertheilt, als wo man sie allein zu übernehmen hat. Das Wünschenswerthe ist vielmehr, dass der Eine, der an höchster Stelle die Action des Staates vertritt, mit dem Wesen des Staates von Natur und Herkommen durchaus verwachsen ist, dass er in seinem Amte für sich nichts eigentlich mehr zu fürchten oder zu hoffen hat, was von dem Gedeihen und dem Interesse des Staates verschieden wäre, und dass er, wo eine Gefahr der Abweichung vorhanden ist, unter der regen Controle der mitwirkenden Staatsbehörden und des gesammten Volkes stehe“ (S. 96). Damit das Volk diese Controle üben könne, muss unter den Staaten die möglichste Offenheit der Aussprache stattfinden, und die Verhandlungen der Oeffentlichkeit *) nicht vorenthalten werden (S. 95). Damit andererseits nicht die Sympathien und Antipathien des Volkes durch ihre Pression auf die Regierung die staatsmännischen Gesichtspunkte fälschen, muss darauf gedrungen werden, dass die Regierungen so stark dastehen, um bei verkehrten Volksstimmungen unbeeinflusst von diesen und im Widerspruch mit

*) Meiner Ansicht nach gilt dies erst für ein späteres Stadium der europäischen Staatengeschichte nach definitiver Constituirung der Nationalstaaten, während in der gegenwärtigen Uebergangsperiode das Widerspiel geheimer Bündnisse und Verträge noch nicht entbehrt werden kann, das mit offenen Karten unmöglich ist.

ihnen ihre Pflicht thun zu können, d. h. das von ihnen als unzweifelhaft erkannte Staatsinteresse wahren zu können (z. B. Bismarck im Frühjahr 1866 bei dem allgemeinen Geschrei gegen den „deutschen Bruderkrieg“). Zugleich muss aber auch das Volk zu einer dem Staatswohl entsprechenden Theilnahme am Staatsleben politisch erzogen, zum Fallenlassen der im Staatenverkehr ganz unangebrachten ethischen und sentimentalen Rücksichten angeleitet, die Erkenntniss von den hier allein massgebenden Zweckmässigkeitsrücksichten in ihm geweckt und die Gewöhnung an deren nüchterne Erwägung in ihm befördert werden. Es würden eine Menge staatlicher Conflicte verschwinden oder doch in Folge der Platz greifenden Klarheit aus übereinstimmenden Gesichtspunkten leichter lösbar werden, wenn man die allgemeine Meinung der Völker Europas zu der Einsicht bringen könnte, dass das Gerechte im Staatenleben nicht in einer formell-rechtlichen Bedeutung der Verträge, sondern darin besteht, „dass jeder Staat so viel habe und nur so viel beanspruche, als er mit seiner Macht zu behaupten im Stande ist, und als dem gegenseitigen Machtverhältniss entsprechend ist, und dass er nach dem gleichen Maassstabe auch dem andern dasselbe zugestehe“ (S. 87).

Freilich wird sich der Selbsterhaltungstrieb der Kleinstaaten gegen die Anerkennung dieser einfachen Wahrheit sträuben; aber keine noch so humane Doctrin ist im Stande, diese historischen Residuen vergangener Zeiten vor dem Untergang zu schützen, der ihnen sicher ist, weil ihnen bei der gegenwärtigen Art der Kriegführung die Kraft der Selbstbehauptung und damit die Existenzberechtigung abgeht (S. 110). Die Existenz der Kleinstaaten ist eine beständige Bedrohung des europäischen Friedens, denn, wie Mirabeau zu einer Entwaffnung verlangenden Quäkerdeputation sagte: „Die Schwäche ist es, die den Krieg hervorruft; ein allgemeiner Widerstand würde der allgemeine Frieden sein“ (S. 114). Hoffnung auf längeren Frieden ist erst dann, wenn Europa ein System von gut abgerundeten Nationalstaaten bildet, von denen keiner seinem Nachbarn so sehr unterlegen ist, dass er nicht eine Widerstandskraft besässe, welche zur Selbsterhaltung hinreicht und somit den Expansionsgelüsten der Nachbarn einen Damm entgegensetzt, der das Risico eines Angriffs grösser macht als den eventuellen Gewinn.

Um eine solche Widerstandskraft zu besitzen, dazu genügt aber

nicht eine gewisse geographische Grösse und Einwohnerzahl, sondern es gehört dazu auch eine alle Kräfte wirklich ausnutzende *Organisation der Kriegsmacht*, welche nur bei allgemeiner Wehrpflicht und bei einem stehenden Heere erreicht werden kann, das zur Schule aller Wehrfähigen genügt. Wir brauchen hier nicht erst auf den Werth der allgemeinen Wehrpflicht für Volkserziehung und für Verhinderung leichtfertiger Kriegserklärung hinzuweisen; diese Dinge sind in letzter Zeit genügend besprochen. Aber die Bedeutung der Schnelligkeit der Mobilmachung wäre noch zu betonen als ein Moment, welches den Nachbar vorsichtiger mit dem Angriff macht. Ein tüchtiges und schnell auf Kriegsfuss zu bringendes Kriegsheer lässt sich selbstverständlich nur bei einem grossen stehenden Heere bilden, da ein solches allein die nöthigen Cadres und die nöthige Zahl von brauchbaren Officieren und Unterofficieren hervorbringen kann. „Es gehört wenig Nachdenken dazu, um einzusehen, dass die durch ein starkes Heer erzeugte Sicherheit einen Werth vertritt, der durch keinen auch noch so starken Aufwand für das Heer zu theuer erkauft wird" (S. 115). „Denn so liegen die Dinge, dass die Macht nur durch die Macht im Schach gehalten wird; sowie die Furcht vor der fremden Macht aufhört, hört auch jede Möglichkeit der Unterhandlung und des Friedens auf" (S. 114). Darum liegt die grösste Gefahr für den europäischen Frieden in der vom liberalen Doctrinarismus immer wieder verlangten allgemeinen Entwaffnung. Abschaffung der stehenden Heere würde uns sofort in die Barbarei des Mittelalters zurückschleudern, den Krieg Aller gegen Alle entfesseln, und den durch undisciplinirte Haufen geführten Kampf wieder zum grässlichen Vernichtungskriege machen, in welchem die wilde Leidenschaft der Racen entfesselt und alle völkerrechtlichen Errungenschaften moderner Humanität zertreten werden würden (S. 114—115).

Wir sehen nach allem, dass die Verminderung der Kriege entschieden Chancen für sich hat, aber aus anderen Gründen, als man gewöhnlich glaubt, nämlich *weil das egoistische Staatsinteresse*, welches den Frieden auf das Dringendste erheischt, gegenwärtig *immer reiner zum Ausdruck kommt*, und hoffentlich immer unverfälschter von unangemessenen Beimengungen zum Ausdruck gelangen wird. „Das Friedensbedürfniss ist das erste und wichtigste gemeinsame Interesse der Staaten" (S. 43). Das wohlverstandene Interesse gebietet dem Staate, der Erhaltung des Friedens selbst

Opfer zu bringen, denn auch ein siegreicher Krieg wird meistens das wahre Staatswohl auf die Dauer mehr schädigen als fördern (S. 37). Das Bewusstsein einer Solidarität der Interessen fängt mehr an, auf die Staaten Einfluss zu gewinnen und drängt sich namentlich auf den Gebieten der Volkswirthschaft unabweisbar auf; dieses Bewusstsein drängt die alte Eifersucht zurück (S. 36), welche kurzsichtig genug den eigenen Vorsprung durch Schädigung und Herabdrückung des Nachbarn zu erringen suchte, und macht einem klügeren Verhalten Platz, welches sich der Prosperität der Nachbarn freut, ja wohl gar sie klug berechnend fördert und unterstützt und dafür die eigenen Kräfte um so emsiger daransetzt, um auf diesem fruchtbaren Boden blühender Nachbarreiche für sich selbst die schönsten Früchte zu erzielen. So hört „der schmutzige Handel um kleinen Gewinn, um Länder und Güter auf; die gemeinsame Hinterlist gegen Dritte, oder die Lust, sich gegenseitig zu betrügen, ist da nicht mehr am Platze“ (S. 100). Die Politik steckt sich grosse Ziele und verfolgt sie mit offenem Visir.

Ein dauernder Friede ist selbstverständlich bei unvernünftiger geographischer Vertheilung der Staaten unmöglich. Erst wenn die Kleinstaaten von der Karte Europas verschwunden sein werden, wenn die Staaten im Wesentlichen Nationalstaaten sein werden, deren wohlarrondirte Gebiete soviel als möglich durch Meere oder Gebirge begrenzt sind, erst dann wird die jetzt immer wieder neue Kriege veranlassende Nothwendigkeit aufhören, die Grenzen gewaltsam zu ändern. Dann werden aber auch solche Grenzen zwar nicht in alle Ewigkeit, wie das Legitimitätsprincip will (S. 26), aber doch für die Dauer des Bestehens dieser Nationalitäten festgehalten werden können; denn die Naturgemässheit der Staatenbildung wird dann der öffentlichen Meinung so sehr einleuchten, dass kein Staat mehr ein vernünftiges Interesse daran haben wird, behufs ihrer Aenderung das Risico eines Krieges gegen starke Nachbarn zu übernehmen.

Ein anderer Grund des Krieges, die Zoll- und Handelsverhältnisse, schwindet ebenfalls immer mehr, je mehr die Tendenz zum Freihandel in ihrer Verwirklichung fortschreitet. Der Freihandel ist zwischen Nationen von annähernd gleicher wirthschaftlicher Culturhöhe das einzig vernünftige und zweckmässige; die Staaten Europas bewegen sich in demselben Maasse auf das Ziel des Freihandels zu, als sie sich auf das gleiche Niveau wirthschaftlicher Culturhöhe zu

bewegen. Ich glaube nicht, dass wir in Europa noch Zoll- und Handelskriege zu erwarten haben, wie der Verfasser anzunehmen scheint (S. 38). Der Kampf um's Dasein bewegt sich hier nur in anderen Formen; er ist darum als friedliche wirthschaftliche Concurrenz nicht minder erbittert und kostet dem Unterliegenden wahrlich nicht minder schmerzliche Opfer. Wenn letzterer auch vielleicht die Neigung hätte, mit dem Schwerte die Position wiederzuerobern, die er in der wirthschaftlichen Concurrenz eingebüsst, so wird dem doch fast immer der Umstand entgegenstehen, dass in Europa bei nicht gerade vernachlässigter militärischer Organisation das wirthschaftlich tüchtigere Volk zugleich auch das militärisch tüchtigere sein wird. Es würde also das wirthschaftlich und geistig überwundene Volk seine Decadence nur beschleunigen, wenn es an die *ultima ratio* appellirte.

Es bleibt hiernach von den Kriegsursachen, die für den Staat wirkliche Lebensfragen sind, nur noch eine übrig: der Kampf um die Herrschaft (S. 32). Berechtigt ist dieser Kampf nur in soweit, als er das Streben ist, die thatsächlichen Machtverhältnisse zur Anerkennung und Geltung zu bringen. Eine darüber hinausgehende Oberherrschaft über fremde Staaten sich anzumassen, liegt nicht im wohlverstandenen Interesse eines Staates, da der daraus gezogene Nutzen nicht die seine Kräfte übersteigende beständige Anspannung ersetzt, weshalb auch solches Verhältniss immer mit der Erschöpfung dessen endet, der sich überhoben hat. Das wohlverstandene Interesse reducirt also den Kampf um die Herrschaft auf die Behauptung des dem Staate nach seinem Machtverhältniss zukommenden Maasses von Geltung und Bedeutung im Verkehr der Staaten untereinander. Lasson bemerkt deshalb auch mit Recht, dass dieser Kampf mit dem Fortschritte der Bildung gemildert wird (S. 33).

Das wahre Princip des Völkerrechts, die weitschauende selbstsüchtige Klugheit der Staaten, bewirkt also in der That, je mehr sie unverhüllt als alleiniges Princip für die Regulirung der Beziehungen der einzelnen Staaten unter einander zur Geltung gelangt und als solches in das Bewusstsein der Völker aufgenommen wird, eine Abschwächung der Kriegsursachen, indem sie auf Regelung der allgemein nützlichen völkerrechtlichen Bestimmungen hinwirken wird, und, unterstützt durch den die Gemeinsamkeit der Interessen befördernden Culturfortschritt, die Kriege um die Grenzen (nach defini-

tiver Constituirung der Nationalstaaten), um Zoll- und Handelsstreitigkeiten und um das Maass des europäischen Einflusses mehr und mehr verhindern wird.

Es fragt sich nun, ob es ein Mittel giebt, den Krieg noch wirksamer und sicherer zu verhindern als durch die bisher in Erwägung gezogenen immerhin doch nur relativ wirksamen Momente, — ob es mit anderen Worten die Möglichkeit giebt eine Autorität über den Staaten zu errichten, welche vorkommende Streitigkeiten schlichten und dem Völkerrecht durch ihre überlegene Macht eine Sanction geben könnte, durch welche es erst den Charakter strengen Rechts erlangen würde. Lasson beantwortet diese Frage mit Nein, ich muss sie mit Ja beantworten. Leider stehen seine betreffenden Erörterungen am Anfang der Schrift statt am Schluss, wo sie hin gehören; sie werden dadurch manchen Leser von der Lectüre der ganzen Schrift abschrecken, der ich im Uebrigen vollkommen zustimme.

Das, wogegen Lasson mit Recht polemisirt und wogegen auch ausschliesslich die von ihm beigebrachten Citate gerichtet sind, ist der Universal-Einheitsstaat, gewöhnlich als Universalmonarchie specialisirt. Er wäre allerdings die nivellirende Abtödtung alles Lebens, das nur in der Individualität verschiedener Volksgeister sich vollziehen kann, und in ihnen verschiedene Culturformen entfaltet, in deren Gesammtheit die Menschheitscultur beruht. „Der Staat ist das schützende Gefäss für die Heiligthümer der Nation. Alle seine Institutionen tragen das Gepräge der geistigen Eigenthümlichkeit des Volkes; von diesem Quell lebendiger Bewegung aus strömt ihm die Kraft aller Weiterbildung und alles Fortschritts zu. Das Heil des gesammten Volkes, das Heil der Menschheit liegt daran, dass diese Entwickelung selbstständig und ungehindert vor sich gehe" (S. 23—24). Dies ist unbedingt richtig; falsch aber ist die von Lasson dogmatisch hingestellte Voraussetzung, dass die nothwendige Freiheit der eigenthümlichen Fortentwickelung eines Volksgeistes nach allen Richtungen, also auch nach der Seite des Staatslebens behindert werde durch die Constituirung einer moralischen Person über den Nationalstaaten, deren Zweck allein und ausschliesslich in der Lösung der völkerrechtlichen Aufgaben besteht, und an welche die Staaten eben nur dasjenige von ihrer Souveränität abtreten, was zur Erfüllung dieses Zweckes unerlässlich gehört.

Lasson's Irrthum entspringt aus einem tieferen Grunde: obwohl Dialectiker, fasst er Begriffe, wie Staat, Souveränität, als starre, absolute, einmalige, während sie doch flüssige, relative, auf verschiedene Stufen wiederkehrende sind. Letzten Endes ist es ein Mangel des Bewusstseins über die Relativität des Individualitätsbegriffes, welcher diese Irrthümer verschuldet; da er die politische Individualität nur als einmalige in der Nation gegebene anerkennen will, so kann er auch den Staat nur als Einheitsstaat nach innen, und als einen von vielen Staaten nach aussen begreifen. Die Geschichte aber zeigt einen Reichthum der Entwickelung, der eines solchen starren einmaligen Schema's spottet und sich statt dessen in einem organischen Stufenbau beständig sich erweiternder Formen entfaltet. — Zuerst ist das natürliche Individuum souverän, dann ist es der Stamm, dann wird es im ansässigen Volke die Landschaft. Die alte Geschichte verschlang diese Individualitäten in der Universalmonarchie, die in sich verwesen musste; das Germanenthum schuf sie von neuem in der Stufenfolge des Lehnswesens (Rittersitz, Gaugrafschaft, Landgrafschaft); die Neuzeit agglomerirte die deutschen Landschaften zu Territorialstaaten, die Gegenwart schliesst diese wieder zum Reiche zusammen. Nicht qualitativ und intensiv ist die Souveränität theilbar (S. 187), wohl aber extensiv, hinsichtlich der Sphäre, auf welche sie sich erstreckt. Die allgemeine Losung der Gegenwart: „Decentralisation", bedeutet nichts weiter als das Verlangen nach Abgabe der den untergeordneten Individualitäten zukommenden Theile der Souveränität. Souverän ist eine moralische Person in derjenigen Sphäre, in welcher ihr die Entscheidung in letzter Instanz zusteht; das Princip der Decentralisation beruht darin, diese letzte Instanz für viele Dinge aus den Ministerien und Parlamenten in die historisch-politischen Individualitäten der Provinzen, Kreise und Gemeinden zurückzuverlegen. Die Länder im deutschen Reich sind factisch souverän in allen Dingen, die nicht zur Reichsgesetzgebung gehören, und das Reich ist nur in den Dingen souverän, mit denen es überhaupt sich zu befassen hat. Die Eigenthümlichkeiten der preussischen Provinzen haben, so weit sie berechtigte Momente der Culturentwickelung sind, keineswegs dadurch gelitten, dass das Gebiet ihrer Souveränität ein so beschränktes ist; ebensowenig werden die Eigenthümlichkeiten des bairischen oder schwäbischen Volksstammes durch

die Uebertragung der wichtigsten Souveränitätsrechte an das Reich leiden. Ganz ebenso wenig würden aber auch die geistigen Eigenthümlichkeiten der Nationalstaaten dadurch bedroht werden, wenn dieselben einen gewissen Theil ihrer Souveränitätsrechte an eine noch höher stehende moralische Person übertrügen, denn soviel grösser, als die Unterschiede zwischen den Culturformen verschiedener Völker als diejenigen bei verschiedenen Stämmen sind, so viel grösser ist auch das Gebiet der den Nationalstaaten verbleibenden Souveränitätsrechte als das der Territorialsouveränitäten. Lasson sagt: „Der Staat kann niemals Unterthan sein, ohne dass er aufhörte Staat zu sein" (S. 23). Dies ist nach dem üblichen Sprachgebrauch des Wortes „Staat" offenbar unrichtig. Rumänien und Baiern sind nach der allgemeinen Auffassung Staat, und doch Unterthanen der Pforte und des Reiches. Es kann weit mehr bezweifelt werden, ob das deutsche Reich ein Staat heissen dürfe, als ob Baiern so genannt werden könne. Die Nationalstaaten bleiben jedenfalls Staaten, auch wenn eine neue moralische Person über ihnen constituirt wird, der sie unterthan werden, diese selbst aber kann bei der Beschränktheit ihres Zweckes und ihrer Wirkungssphäre nicht mehr Staat heissen, sondern sie würde ein Staatenbund sein. Es würde auf einen blossen Wortstreit hinauslaufen, wenn man noch weiter mit Lasson darüber rechten wollte, ob ein Staat, sobald er eine höhere zwingende Gewalt mit rechtlicher Autorität über sich anerkennt, zur Provinz dieses neuen und wahren Staates herabsinkt; das, worum es sich handelt, sind aber nicht die gleichgültigen Benennungen, sondern die Thatsache, dass jede politische Individualität einen gewissen Theil ihrer Souveränitätsrechte an einen höheren politischen Organismus abgeben kann, ohne die zur eigenthümlichen Culturentwickelung nothwendige Freiheit der Bewegung einzubüssen. Den Beweiss hiergegen hat Lasson nicht geführt, und auch deshalb gar nicht führen können, weil ihm dieser Begriff des einordnenden politischen Organismus fremd ist, er vielmehr immer nur die starre Alternative der schlechten Extreme kennt: „entweder blosse Summe souveräner Staaten oder ein alle Unterschiede nivellirender und alle Freiheit der Culturentwicklung erstickender Universal-Einheitsstaat." — Gerade an einem Staatenbund der Nationalstaaten Europas würde sich zeigen, wie das Lasson'sche Schema, dass der Staat immer nur dasjenige sei, bei dem auswärtige Politik, Armee und Finanzen sind (S. 186),

vor der Mannichfaltigkeit der Realität mitten entzwei bricht; der Bund würde nämlich die auswärtige Vertretung (gegen Staaten anderer Erdtheile) allein erhalten, die Nationalstaaten würden hingegen die Armeen für sich behalten, und die Finanzen würden wie bei jeder Souveränitätsübertragung nach dem Zwecke der verschiedenen politischen Individualitäten getheilt werden, und zwar hier die Bundesfinanzen durch Matricularbeiträge aufgebracht werden.

Jede höhere politische Individualität hat neben anderen Aufgaben auch die, den Streit zwischen den ihr untergeordneten politischen Individualitäten zu verhindern. Bei den Wilden liegen die Stämme in beständiger Fehde; im alten Hellas schliessen die Landschaften nur Frieden auf gewisse Zeit; im Mittelalter wüthet der Kampf der Ritter und Grafen unter einander und gegen die Städte, und später verwüsten die Kriege der Territorialstaaten den deutschen Boden; heut zum erstenmal ist eine Autorität in Deutschland gegeben, die in Zukunft die deutschen Stämme dauernd verhindern wird, sich unter einander Wunden zu schlagen; — sollte die historische Entwickelungsreihe nicht einst weiter führen und zur Gründung einer Autorität gelangen, welche den Kämpfen der europäischen Völker ein Ziel setzt? Lasson bekämpft die Analogie des Staatenkrieges mit dem Fehderecht der Einzelnen (S. 22—23), aber um diese Analogie handelt es sich gar nicht, sondern um die Stufenreihe der politischen Individualitäten und deren immer weiter aufsteigende Paciscirung im historischen Entwickelungsgange, — eine Reihe, die Lasson gar nicht in den Sinn kommt, weil ihm eben das Bewusstsein der Relativität aller hier in Rede stehenden Begriffe fehlt, das Bewusstsein, dass jedes Staatengebilde, obwohl souverän geboren, doch nur dazu bestimmt ist, aufgehobenes Moment in einer höheren staatlichen Organisationsstufe zu werden, aber aufgehobenes Moment in dem Sinne, dass es als Glied des neuen Organismus in seiner unendlich werthvollen Eigenthümlichkeit conservirt bleibt. Wie die Starrheit des Staatsbegriffes durch Verkennen der inneren Gliederung zum despotisch nivellirenden Einheitsstaat führt, so führt sie durch Verkennen seiner Bestimmung, in einem höheren politischen Organismus aufgehoben zu werden, zum egoistisch bornirten Particularismus, der wie jeder Particularismus seine Blösse in die Fahne der Freiheit zu wickeln weiss. Aber seine Selbstsucht ist eine unverständige kurzsichtige Selbstsucht,

die endlich der besseren Erkenntniss weicht, dass die Opfer a
Particularsouveränität sich anderweitig überreichlich bezahlt machen
dass die Unantastbarkeit der Staatssouveränität in Bezug auf di
Nationalstaaten kein geringerer *Aberglaube* ist, als in Bezug an
die Territorialstaaten, und dass *gerade das wohlverstanden*
Staatsinteresse mit unerbittlicher Consequenz zum freiwillige
Aufgeben eines Theils dieser Souveränität ebenso nach *obe*
wie nach unten *zwingt*.

Sobald alle Staaten davon durchdrungen sind, dass der Fried
ein Interesse bietet, welches gar nicht zu theuer bezahlt werde
kann, wofern dadurch die Lebensluft und der freie Entwickelungs-
raum für die Eigenthümlichkeiten der Staaten nur nicht beschränkt
wird, so wird zur Constituirung einer über den Staaten stehenden
moralischen Person geschritten werden, und wird es am allerwenigsten
an einsichtigen Individuen als Träger dieser moralischen Person
mangeln, welche ihren berechtigten Nationalpatriotismus mit ihrem
kosmopolitischen Bewusstsein, ihre Staatsbürgerpflichten mit ihrer
Pflicht als Vertreter der über den Staaten stehenden moralischen
Person zu vereinigen wissen, indem sie dem Bunde geben, was des
Bundes, dem Staate, was des Staates ist. Wenn Lasson dies be-
zweifelt und behauptet, dass „jeder Privatmann aus seinem Volke
Partei nimmt für sein Volk und seinen Staat“ (S. 25), so steht dem di
Thatsache entgegen, dass schon jetzt ein kosmopolitisches Bewusst-
sein den Nationalpatriotismus an vielen Stellen in vorzeitiger und
bedenklicher Weise zu überwuchern anfängt, so dass eher das Gegen-
theil zu fürchten sein möchte, dass die Träger des Staatenbundes
aus Mangel an Nationalpatriotismus die Wirkungssphäre des Bundes
in ungeeigneter Weise zu erweitern trachten möchten.

Ferner bestreitet Lasson, dass ein solcher Bund, der übrigens
in dem von ihm acceptirten periodisch wiederkehrenden Congress
nebst Schiedsgerichten schon annähernd vorbereitet ist, die Mach
besitzen würde, um mit zwingender Gewalt die innerhalb der Sphäre
seines Zweckes getroffenen Entscheidungen gegen widerspenstige
Staaten durchzuführen. Hiergegen ist zu bemerken, dass der durch
das gemeinsame Interesse gestiftete Bund allen seinen Gliedern ein
so grosses Interesse an seiner Erhaltung einflössen wird, dass ein
Versuch eines Staates oder einer kleinen Minorität, die Existenz des
Bundes durch Widersetzlichkeit zu gefährden, nothwendig dazu

muss, dass alle übrigen Staaten ihre Kräfte dem Bunde in
solchen Falle behufs Bundesexecution zur Verfügung stellen.
'iderspenstige aber muss vernünftiger Weise im Bewusstsein
bedeutend unterlegenen Kraft nachgeben, ehe es zum Kriege
;, sobald er nur sieht, dass es der Majorität der Staaten mit
'urchführung des Bundesbeschlusses bitterer Ernst ist. Es
; also darum, weil das Machtverhältniss so ungleich ist, gar
erst zum Kriege und die Staaten der Majorität laufen somit
ein Risico, wenn sie ihre Kräfte dem Bunde zur Verfügung
. Lasson macht hiergegen geltend, dass auch künftig ein
r Staat „im Bewusstsein, dass für ihn Alles auf dem Spiele
Wohlfahrt und Dasein, Freiheit und Ehre, sich gegen eine
in Waffen und gegen den Bund vieler anderer Staaten so lange
theidigen suchen wird, als es irgend möglich ist" (S. 25—26).
Zweifel wird dies der Fall sein, wenn sein Dasein, Freiheit,
und Wohlfahrt bedroht werden sollte; diese sind ihm aber
durch den Bund, durch den substantiellen Zweck, in wel-
derselbe als moralische Person besteht, garantirt; eine Be-
ng derselben könnte also niemals durch den Bundeswillen als
n geschehen, sondern nur durch eine Fälschung des Willens
moralischen Person, durch eine Summe staatlicher Particular-
oder durch den Privatwillen der Träger des Bundes; in
Fällen liegt ein eclatanter Verstoss gegen die im Bunde
atisirte Interessenharmonie und somit auch gegen das wohl-
ndene Interesse der Staaten der Majorität vor. Wir brauchen
nen solchen Fall also bei Beurtheilung des Werthes und der
ngsfähigkeit des Bundes keine Rücksicht zu nehmen. Ueber-
sahen wir schon oben, dass die früher und jetzt noch bestehen-
Jrsachen tiefeingreifender und die Existenz in Frage stellender
cte für die Zukunft mehr und mehr verschwinden werden,
dass die Grenzkriege und die Zoll- und Handelskriege ganz
ren und die Herrschaftskriege um so seltener werden müssen,
hr das Bewusstsein von der Gerechtigkeit der gegenseitigen
kennung und des Einflusses nach Maassgabe des Machtverhält-
s sich Bahn bricht. Der Bund wird also in Zukunft wesentlich
solche Streitigkeiten zu schlichten haben, die nicht das
sinteresse der Staaten berühren, sondern sich auf mehr ober-
liche Fragen beziehen.

Eine Bedingung muss allerdings in der Verfassung des Bundes erfüllt sein, wenn derselbe nicht gerade durch sein Vorhandensein Herrschaftsconflicte und Kriege heraufbeschwören soll: das Gewicht der Stimmen, welche die Staaten im Bundesrath führen, muss jederzeit proportional der Macht sein, welche die Staaten repräsentiren, ihr Verhältniss muss sich somit auch proportional dem Machtverhältniss ändern. Eine solche stattgehabte Aenderung des Machtverhältnisses geht aus den Resultaten der Statistik über Einwohnerzahl, Volkswohlstand, Budget, Heeresmacht u. s. w. mit einer nichts zu wünschen übrig lassenden Deutlichkeit hervor; es handelt sich nur darum, sich über eine officielle Formel zu einigen, in welcher diese Momente zum entsprechenden Ausdruck gelangen, und das Stimmgewicht nach jeder neuen statistischen Aufnahme (Volkszählung) nach dieser Formel zu reguliren. Weil das Stimmgewicht der Staaten ausser allem Verhältniss zu der Macht derselben stand, und weil von allen Mitgliedern eigentlich nur zwei die zur Selbstbehauptung nöthige Macht besassen, darum war der ehemalige deutsche Bund ein so naturwidriges Gebilde politischer Afterweisheit; in einem künftigen europäischen Bunde werden diese Mängel nicht vorhanden sein, sondern es werden höchstens 10 Staaten sein, von denen jeder die nöthige Widerstandskraft und Grösse besitzen wird, und wird jeder einen seinen reellen Machtverhältnissen entsprechenden Einfluss besitzen. Ein Bedürfniss, den Bund über Europa hinaus auszudehnen, dürfte so lange nicht vorliegen, als in Asien kein Staat vorhanden ist, welcher nach Macht und geographischer Lage einen Angriff auf einen europäischen Staat unternehmen könnte; Kriege zwischen geographisch getrennten Erdtheilen sind bei der modernen Art der Kriegführung durch Massen ohnehin unmöglich, es sei denn gegen wilde oder halbwilde Völkerschaften, um die es sich hier nicht handeln kann.

Nehmen wir nun die Möglichkeit der Errichtung eines europäischen Bundes als einer über den Nationalstaaten stehenden moralischen Person als zugegeben an, nehmen wir ferner als erwiesen an, dass ein solcher Bund hinreichende Autorität besässe, um die im gewöhnlichen Laufe der Dinge unter Staaten vorkommenden Streitigkeiten friedlich beizulegen, und somit ein unendlich viel wirksameres Mittel als irgend ein anderes wäre zur Sicherung [illegible] uernden Friedens ohne Beschränkung der freiesten Culturent-

g, so würden wir dennoch die Frage, ob solche Einrichtung
g überhaupt unmöglich machen würde, entschieden ver-
neinen müssen, wobei wir aber sofort zu bemerken haben, dass die
che Entscheidung dieser Frage den practischen Werth einer
Institution nicht im Geringsten zu schmälern vermag, da es
der Praxis niemals um das absolut Unmögliche, sondern
ur um das mehr oder minder Wahrscheinliche handelt. Wenn
auch durch den Bund ein Recht über den Staaten geschaffen
hat dieses Recht doch ebenso wie das innerstaatliche poli-
echt nur eine äusserliche, keine innerliche (ethische) Garantie.
inneren Verfassungsfragen sind Machtfragen, nicht Rechts-
m juristischen Sinne; wenn die Macht der Parteien sich
h geändert hat, muss sich auch die Verfassung ändern,
l ob auf verfassungsmässigem Wege oder durch Revolution;
ch die inneren Staatsverfassungen sind nur der formelle
k thatsächlich bestehender politischer Machtverhältnisse (die-
Lassalle trefflich ausgeführten Gedanken hat Lasson nicht
chtigt, wenn er alles innerstaatliche Recht als strictes Recht
t und darauf einen specifischen Unterschied vom inter-
n Recht gründet). Auch im Staate kann das staatliche
den Augenblick durch Secession zerrissen werden. Jeder
s Staates ist rechtlich gebunden an das Ganze, aber die
Pflicht ist ihm doch die der Selbsterhaltung, und wenn der
nahmsweise eintritt, dass die Verfügungen eines Staates die
nteressen und die Existenz eines seiner Theile bedrohen, so
an den Verzweiflungskampf der Secession auch innerhalb
ates entbrennen sehen, — und nicht immer ohne Erfolg für
essionisten. Auf ganz dieselbe Weise und unter genau den-
echtlichen Verhältnissen ist auch ein Secessionskrieg eines
hrerer Staaten des Bundes gegen den Bund möglich. Der-
nn, wie wir erwähnten, schon dadurch ausbrechen, dass die
on des Bundes ihrem Zweck zuwider zur Förderung kurz-
r Sonderinteressen gemissbraucht und dadurch ein oder einige
des Bundes in ihren Lebensbedingungen bedroht werden.
ı ferner eine Umwandlung in den Nationalitäten von solcher
ite vor sich gehen, dass die Modificabilität der Bundesver-
dieser Aenderung nicht folgen kann, und eine Sprengung
ndes erfolgt; zum Verständniss dieser Eventualität hat man

sich zu vergegenwärtigen, dass die Nationalitäten ebenso wie die Sprachen im fortwährenden Fluss sind, und wie diese eine Tendenz zur Agglomeration und Verminderung der Zahl nach in sich tragen, welche mit Steigerung der Verkehrsmittel steigt. Endlich kann ein allgemeiner Verfall des staatlichen Lebens in Europa eintreten, eine Versumpfung der Völker in Corruption und Materialismus, die das luftreinigende Ungewitter des völkererschütternden und wieder zur Besinnung führenden Krieges aus sich gebiert, welches die Vorsehung sich gleichsam als *ultimo ratio* für solche Fälle reservirt. Dies alles sind aber Möglichkeiten, welche die unmittelbare Erwägung nicht beeinflussen können; wie auf Erden nichts für die Ewigkeit ist, so wird es auch ein europäischer Bund nicht sein. Aber deshalb wird man nicht verkennen dürfen, dass er auf lange Zeiten hinaus friedenbringend und segenspendend wirken würde. Mag man dann ruhig auf die objective Vernunft der Dinge bauen, dass jede neue Krisis auch ihre neuen Heilmittel in sich trägt, jedenfalls wird man eine solche fruchtbare Einrichtung als anzustrebendes Ziel nicht aus den Augen verlieren dürfen, welche ein dringendes, allen Staaten gemeinsames Interesse wirksam zu befriedigen verspricht. Als eine Illusion aber müssen freilich auch wir den Glauben betrachten, dass dieses Ziel schon jetzt, vor einer vollständigen Umgestaltung der Karte von Europa in ein einfaches System grosser Nationalstaaten, verwirklicht werden könne; im Gegentheil wird diese unerlässliche Vorbedingung der grossen europäischen Friedensära nur durch eine Reihe uns vielleicht in nicht allzuferner Zukunft bevorstehender Kriege erreicht werden können, welche an Grossartigkeit der aufeinander platzenden Gewalten alles in der Weltgeschichte bisher Dagewesene überragen dürften, und auf welche uns mit Anspannung aller unserer Kräfte würdig und weise vorzubereiten unsere nächstliegende Aufgabe ist.

VII. Ist der Pessimismus trostlos?

(1869.)

Der Weltschmerz ist seit einigen Jahrzehnten in Deutschland sehr in Misscredit gekommen; man hat ihn bewitzelt, bespöttelt und verhöhnt, man hat ihn verdammt, weil er schlechterdings unpraktisch sei und als narkotisch lähmendes Gift wirke, — aber widerlegt hat man ihn nicht. Freilich giebt es kaum etwas Verächtlicheres und Ekelhafteres als jenen aus impotenter Blasirtheit entspringenden Weltschmerz, der die Trauben sauer schilt, weil er sie nicht mehr geniessen kann, weil er sich nämlich aus Unmässigkeit den Magen daran verdorben hat; freilich ist es ein jämmerlicher Anblick, der Weltschmerz jener andern weichgeschaffenen Molluskenseelen, denen die Knochen und Muskeln zum Widerstande fehlen und deren überzartes Nervensystem bei der leisesten Berührung krankhaft zusammenzuckt, die aber dafür mit wahrhaftem Genuss in der Tiefe ihres schönempfundenen Schmerzes schwelgen. Dieser nervös-schönselige Weltschmerz ist mit seiner süsslichen Larmoyance fast ebenso widerlich wie der blasirte. Wenn letzterer aus erworbener Impotenz entspringt, so ersterer aus einer angeborenen; die Mischung beider ist der häufigste Fall. Wenn aber auch psychische und physische Abnormitäten zunächst auf den Weltschmerz verfallen sind, und noch heute das grösste Contingent zu demselben liefern, folgt daraus, dass dasjenige, was der praktisch-thätige Mensch im Drange seines instinctiven Strebens und Schaffens nicht zu bemerken pflegt, darum nicht existirt? Oder bemerkt er es vielmehr nur darum nicht, weil angeborener Leichtsinn oder Trieb und Arbeit ihn nicht dazu kommen lassen, sich in dem nöthigen Grade auf sich selbst zu besinnen, so dass die zunächst durch Krankheit hervorgerufene Selbstbeobachtung ihm erst einen Fingerzeig geben muss? Nicht der Inhalt

jenes Fürwahrhaltens ist das Verächtliche, sondern die inneren Ursachen, welche bei jenen das Fürwahrhalten dieses Inhalts bestimmen. Schon eine bestimmte Beschaffenheit des Charakters (Dyskolie) kann bei vollkommener Gesundheit den Menschen dazu bringen, an allem, was ihm begegnet, vorzugsweise die schlimme Seite herauszufinden, und Befürchtungen und Sorgen leichter zugänglich zu sein als Hoffnungen und Zuversicht, so dass es sich bei einem solchen nur darum handelt, aus den Gesammteindrücken seiner Erfahrungen einmal in philosophischer Abstraction das Facit zu ziehn.*) Wenn nun aber der besonnene Denker von mittlerer Charakteranlage kommt, und durch eine ruhige, uninteressirte philosophisch-anatomische Section des Lebens jenen Inhalt bestätigt findet, kann dann das Verächtliche, was durch jene inneren Ursachen des Fürwahrhaltens die Sache selbst in Misscredit gebracht hatte, noch ferner mit Recht auf diesen Inhalt übertragen bleiben, oder darf es gar rückwärts dazu benutzt werden, die Gründe, aus denen der Denker seine Ueberzeugung schöpfte, zu verdächtigen? — Indem der Inhalt jenes zuerst in poetischem Gewande auftretenden Weltschmerzes Gegenstand der Wissenschaft wurde, ist auch die Frage nach seiner Wahrheit eine rein wissenschaftliche geworden, und nur durch wissenschaftliche und sachliche Gründe dürfen die Beweise für dieselbe widerlegt werden. Dies ist bisher nirgends geschehen.

So lange die Wissenschaft und Reflexion sich des Gegenstandes noch nicht bemächtigt hatte, gingen Optimismus und Pessimismus als zwei instinctive Weltanschauungen unbegründet neben einander her. Der Optimismus als ein aus dem lebendigen Triebe folgender Glaube an das Ziel des Naturtriebes, an's Leben, repräsentirte die

*) Thut er dies, so kann man leicht glauben, dass seine Dyskolie die Folge seiner pessimistischen Weltanschauung sei, während sie doch gerade ihr mitwirkender Grund ist. Bei Charakteren, welche nicht schon von Natur zur Dyskolie neigen, wird der Pessimismus an und für sich keineswegs dahin wirken, sie den realen Genüssen des Lebens zu entfremden, sondern nur den illusorischen, welche mehr Unlust als Lust bringen, während der Werth einer Musik, die Macht der Wissenschaft und der Geschmack von Austern und Champagner für den Pessimisten dieselben sind wie für den Optimisten, nur dass letzterer sie als selbstverständlich hinnimmt, ohne den Genuss recht zu beachten, während dem Pessimisten jede Lust durch den Contrast sich von dem dunkeln Grunde seiner allgemeinen Weltanschauung um so lichter abhebt.

Auffassung des gesunden und normalen Menschen; der Pessimismus hingegen konnte vor Eintritt der wissenschaftlichen Reflexion nur durch einen Bruch mit dem Willen zum Leben selbst Platz greifen, der vom Standpunkt einer so zu sagen metaphysischen Physiologie nur als Krankheit bezeichnet werden kann, aber in Indien und im christlichen Mittelalter doch grosse Dimensionen annahm (sowie er in neuester Zeit im Slaventhum einen jungfräulichen Boden zu finden scheint). Mit dem Eintritt der Wissenschaft wurde zunächst die naive Auffassung des Gesunden durch Reflexion zu begründen versucht. Leibniz erklärte das Uebel für negativ, eigentlich privativ, d. h. für illusorisch, ebenso erklärte Schopenhauer als Vertreter der entgegengesetzten Richtung die Lust für negativ, eigentlich privativ, d. h. er erklärte es für illusorisch, sie für etwas Positives zu halten. Man kann das eine den absoluten Optimismus, das andere den absoluten Pessimismus nennen; beide überfliegen ihr Ziel. Die weitere Ausbildung der Reflexion liess im Leibnizischen Optimismus bald erkennen, dass das Uebel in der That auch positive Realität besitzt, und nur von einem Ueberwiegen, nicht von einer ausschliesslichen Existenz des (grösseren oder geringeren) Glücks die Rede sein kann. Denselben Schritt muss die Schopenhauer'sche Schule thun und zugeben, dass die Lust ebensowohl positiv sein kann wie der Schmerz, dass es sich also nur um ein Ueberwiegen, nicht um eine ausschliessliche Existenz des (grösseren oder geringeren) Schmerzes handelt. Der relative Optimismus lehrt das nothwendige Ueberwiegen der Lust, der relative Pessimismus das nothwendige Ueberwiegen des Schmerzes. Würde das Ueberwiegen des einen oder des andern nicht aus der Natur der in der Welt gegebenen Bedingungen mit Nothwendigkeit folgen, sondern bloss eine zufällige Thatsache sein, die sich eben so gut nächstens in ihr Gegentheil verkehren könnte, so wäre überhaupt keine systematische Lehre über den Gegenstand aufzustellen.

Der Optimismus kämpft mit Gründen, die nur stichhaltig sind, wenn die menschlichen Triebe und Hoffnungen nicht auf Illusion beruhen; der absolute Pessimismus Schopenhauer's behandelt dagegen die Illusionen, als ob sie ein Nichts wären, — während sie doch für das getäuschte Bewusstsein reale Empfindungen geben. Da aber aller Weltfortschritt mit Steigerung des Bewusstseins und Zerstörung von Illusionen verbunden ist, so gewinnt der Pessimis-

mus auch praktisch immer mehr Boden, während der Optimismus ihn verliert, so dass die Grundlagen für Schopenhauer's Argumente an sich richtig sind und auch in der Erscheinung immer anwendbarer werden, während die Argumente des Optimismus nur relativ für den Standpunkt der Illusion richtig sind und somit nicht nur thatsächlich immer mehr in's Wanken kommen, sondern auch vor der Wissenschaft, welche die Illusion wenigstens theoretisch durchschaut, sich als unhaltbar erweisen. Demgemäss ist denn auch von wissenschaftlicher Seite trotz alles Scheltens nichts Stichhaltiges gegen Schopenhauer's pessimistische Argumente vorgebracht worden, sondern nur hohle Declamationen. Bloss ein Punkt schien einen Angriffspunkt zu gewähren, nämlich die von Schopenhauer aus seinem Pessimismus gezogene Consequenz des Quietismus. Man wies mit Recht darauf hin, dass derselbe destructiv für das staatliche und sociale Leben, für die ganze (von ihm völlig verkannte) historische Entwickelung der Menschheit sei, und vermochte dadurch alle noch am praktischen Leben hängenden Menschen wirksam von dem Pessimismus zurückzuschrecken, dessen Untrennbarkeit vom Quietismus man wohlweislich als selbstverständlich bestehen liess; aber mit alle dem war seine theorethische Wahrheit nicht widerlegt.

Ist denn aber wirklich der Quietismus die unvermeidliche Consequenz des Pessimismus, oder ist er dieses nur unter gewissen, Schopenhauer und dem Buddhismus gemeinsamen, falschen Voraussetzungen, und führt nicht vielmehr der wahre Pessimismus zu einer energischeren Bethätigung am praktischen Leben als irgend ein anderer theoretischer Standpunkt? — Bei Schopenhauer folgt aus der Idealität der Zeit die Unmöglichkeit einer realen Entwickelung, eines historischen Fortschritts; es giebt keinen Process, der die Welt zu einem Ziele führen könnte, sondern diese dreht sich immer auf demselben Fleck und selbst der Process dieser Drehung ist bloss subjectiver Schein. Wozu soll man dann arbeiten, wenn doch nicht weiter zu kommen ist? Im transcendentalen Idealismus Schopenhauer's liegt die eigentliche und wahre Begründung seines Quietismus, nicht in seinem Pessimismus. Bei demselben ist ferner das Individuum mit seiner Erlösungshoffnung rein auf sich selbst gestellt; es mag zusehen, wie es aus dem feurigen Kreislauf herausspringen mag; eine Solidarität des Erlösungsstrebens und der Erlösungsarbeit für die ganze Menschheit kennt er nicht. Wozu

dann mitarbeiten am Processe des Ganzen, wenn doch bloss das angänglich ist und es nur darauf ankommt, mich für meine Person seitwärts aus dem Strudel des Ganzen zu salviren? In der, sogar seinem eigenen Monismus widersprechenden egoistischen Vereinzelung seines Erlösungsstrebens liegt der zweite Grund für seinen Quietismus, nicht in seinem Pessimismus. Für ihn ist endlich der Gedanke Hirnprodukt; jenseits des Hirnbewusstseins kein Gedanke, keine Vorstellung. Wenn wir nun wirklich uns über jene ersten beiden Gründe für den Quietismus hinwegsetzen und weiterarbeiten wollten an der gemeinsamen Arbeit des Lebens, wie könnten wir hoffen, mit unserm Hirn die Weisheit zu produciren, die uns das Richtige zeigt, wie könnten wir hoffen, selbst dann, wenn wir den richtigen Weg gefunden hätten, die dumpfen Massen durch bewusste Vernunft zum Mitgehen zu bewegen und von Irrwegen abzuhalten, wenn nicht eine weisere Vorsehung in Gestalt von Instinct und dunkler Ahnung in ihre Brust hinabsteigt, um sie so zum letzten Ziele zu führen? Schopenhauer's Materialismus, seine Leugnung einer Vorsehung ist der dritte Grund für seinen Quietismus, nicht sein Pessimismus. Nimmt man nun aber das hinzu, was Schopenhauer fehlt, eine allweise Vorsehung, die den Weltentwickelungsprocess zum Ziele einer Gesammterlösung führt, so fällt auch der Quietismus weg.

Der Pessimismus als solcher kann nur für jene obenerwähnten Molluskenseelen Grund zum Quietismus sein, die aus gänzlicher Schlaffheit und Unfähigkeit, sich zu irgend welcher Energie zu ermannen, lieber die Hände in den Schooss legen und den Schmerz über sich ergehen lassen, als dass sie in der ihnen deutlich gezeigten Weise Hand anlegen, um sich allmälig von diesem Schmerz zu befreien. Wer noch Muth und Mannheit genug hat, dem als vorläufig unvermeidlich erkannten Schmerz der Gegenwart und Zukunft in's Angesicht zu schauen, ohne geistig ohnmächtig zu werden, für den kann es schlechterdings kein stärkeres Motiv zur angestrengtesten Thätigkeit geben, als die in Aussicht gestellte Möglichkeit, durch diese Thätigkeit zu einem Ziele zu kommen, wo der Schmerz endgültig überwunden ist, während im Falle der Unthätigkeit die Endlosigkeit des Schmerzes sicher ist. Die Vorstellung einer zukünftigen Lust ist ein schwächeres Motiv, als die Vorstellung eines zukünftigen Schmerzes; weit stärker als beide motivirt der unmittel-

bar gegenwärtige Schmerz. Auch der stumpfeste Mensch oder das roheste Thier, bei dem kein Versprechen auf Lohn oder Genuss mehr anschlagen will, wird durch Anwendung von Schmerz aus seiner dumpfen Trägheit energisch aufgerüttelt. Hier aber wirkt der sinnlich-nahe und empfindliche Schmerz sogar noch mit der Aussicht auf eine endlose Zukunft von Schmerz zusammen, um zur Thätigkeit anzustacheln. Allerdings ist auch die Aussicht, von dem Schmerz befreit zu werden, keine ganz unmittelbare, sondern eine erst in weiterer Zukunft liegende, aber einerseits ist doch der endliche Zeitraum bis zur Erlösung unendlich klein im Verhältniss zu der andernfalls in Aussicht stehenden Unendlichkeit der Schmerzdauer, und andererseits sind es doch nicht Thiere, sondern mit Vernunft begabte und der gedanklichen Anticipation des Zukünftigen fähige Menschen, von deren Motivation hier die Rede ist. Auch ist die Möglichkeit der künftigen Erlösung nicht das eigentliche Motiv des Handelns, sondern nur Bedingung, unter welcher allein das eigentliche Stimulans, der unmittelbar gegenwärtige und als endlos zukünftig vorgestellte Schmerz vernünftigerweise motivirend wirksam werden kann. Hierbei ist natürlich eine Bedingung als erfüllt vorausgesetzt, nämlich das Bewusstsein der Solidarität von Lust und Schmerz aller Individuen. Diese Solidarität kündigt sich aber bereits mit vernehmlicher Stimme als das sociale Princip des heranbrechenden Zeitalters an, wie die freie atomistische Concurrenz im Kampf um's Dasein das Princip der Bourgeoisie war und ist.

Der einmal zugegebene Monismus macht den Egoismus theoretisch unhaltbar und setzt an seine Stelle die Selbstverleugnung und die positive Hingebung des Individuums an das Ganze; denn nach monistischen Grundsätzen ist es ein und dasselbe Wesen, welches in mir und dir lebt und fühlt, so dass dein Wesen durch meinen Schmerz genau so alterirt wird, wie durch den deinen, nur dass dir als Bewusstseinssubject der erstere zufällig nicht bewusst wird. (Was ich hierüber bei Abhandlung des zweiten Stadiums der Illusion gesagt habe, gilt also nicht, wie ein Kritiker meinte, nur für dieses, sondern schlechthin.) Die Solidarität ist der objective Ausdruck für das Wesen der Sittlichkeit, welche subjectiv (nach ihrer negativen, und positiven Seite) als Selbstverleugnung (auch im Evangelium) und Liebe bezeichnet werden kann. Die Quelle alles Unrechtthuns aber

ist die Selbstsucht, und deren Unschädlichmachung das Problem der Ethik. Wie soll aber energischer der Selbstsucht ihre Thorheit vor Augen geführt werden können, wodurch soll mithin dem Menschen das Aufgeben der Selbstsucht wirksamer erleichtert werden, als durch den Pessimismus, d. h. durch den Nachweis der Eitelkeit alles individuellen (irdischen und transcendenten) Glückseligkeitsstrebens? Ist die Selbstsucht durch den Pessimismus gründlich und nachdrücklich ihrer Thorheit überführt und dadurch in sich gebrochen, so steht der Hinwendung des Menschen zu dem als einzig möglich erkannten Wege der Erlösung vom Elend .des Daseins, zu der opferwilligen Hingebung an das Ganze, kein Hinderniss mehr entgegen; der stimulirende Schmerz und die Erkenntniss von der Nothwendigkeit der die ganze Person einsetzenden Arbeit am Process des Ganzen haben willkommen freie Bahn, um auf den Menschen zu wirken. Hieraus geht hervor, dass der Pessimismus zugleich die tiefste und wirksamste Basis der Sittlichkeit ist, indem er kräftiger als irgend eine andere Erkenntniss den Egoismus bricht und der solidarischen Hingebung an das Ganze die Bahn frei macht. Diese selbst setzt freilich noch zwei anderweitige Bedingungen voraus, nämlich den richtig verstandenen Optimismus und den Monismus. Denn ist der Monismus falsch, so bleibt zwar die Aufhebung der Selbstsucht bestehen, aber die Nothwendigkeit der thätigen Liebe folgt dann aus ihm noch nicht, eben so wenig wie die Nothwendigkeit der Betheiligung an der Arbeit des Weltprocesses aus ihm folgt, wenn es keine Vorsehung giebt, die mit versteckter Allweisheit den Process auf das Bestmöglichste leitet, und überhaupt das „Wie und Was“ der Welt von vornherein darauf hin auf das Bestmögliche eingerichtet und ausgewählt hat, dass eine Erlösung von der Qual des unvernünftigen Wollens durch den Weltprocess auch nur möglich wird. Ich habe desshalb auch stets diesen Optimismus als nothwendige und widerspruchslose Ergänzung des Pessimismus hervorgehoben. Schopenhauer's Pessimismus ist für sich allein eben so falsch und einseitig, wie Leibniz' und Hegel's Optimismus; die Wahrheit liegt nicht in der unmöglichen punktuell-gleichschwebenden Mitte zwischen beiden, sondern in ihrer Einheit: „Diese Welt ist die beste aller möglichen Welten, aber sie ist schlimmer als keine.“

Es ist ganz folgerichtig, dass derjenige, welcher nicht die Selbstverleugnung und positive Selbsthingabe, sondern die Selbsterhaltung

und Selbstbejahung des Individuums, d. h den vernünftigen Egoismus als höchstes Ziel der praktischen Philosophie und Ethik betrachtet, auch nicht auf die Hoffnung einer persönlichen unendlichen Fortdauer verzichten will, um vermittelst dieser die Selbstbejahung seines Egoismus in's Unendliche zu treiben. Wer ist es denn aber, der am lautesten und unermüdlichsten nach Erhaltung seiner kostbaren Individualität schreit? Nicht der Staatsmann, von dessen Thaten in den Büchern der Geschichte zu lesen, sondern die Philister, auf dessen Grabstein steht: „er ward geboren, nahm ein Weib und starb", der seinen Brüdern gleicht wie ein Ei dem andern. Man sehe sich nur im Leben um: die meisten Menschen, die wirklich etwas vor sich gebracht, geleistet und geschaffen haben, die Ursache haben, mit Befriedigung auf ihre Laufbahn zurückzublicken, sie sehnen sich nun auch nach Ruhe nach der Arbeit, nach dem ewigen Schlaf, in welchem sie das anvertraute Pfand der Seele in den Schooss der Natur zurückgeben; aber grade jene Dutzendwaare von Menschen, die nie Gelegenheit oder Fähigkeit gehabt haben, etwas Ordentliches zu thun, wonach sie ein Recht hätten müde zu werden, die in dem Schlendrian ihrer erbärmlich philiströsen Alltäglichkeit so fortgeduselt sind, dass sie nicht einmal von dieser Erbärmlichkeit etwas gemerkt haben, grade die sind es, welche über diese wohlverdiente individuelle Müdigkeit als über einen Verrath am Heiligsten zetern, und die grausenhafte Entsetzlichkeit einer individuellen Unsterblichkeit nicht einmal ahnen. Nur wenige Jahrhunderte Leben auf die Fassungskraft und Tragfähigkeit eines continuirlichen Bewusstseins gewälzt, — und es müsste unter ihrer Last zusammenbrechen! Das ist ja so einzig wunderbar im Haushalt der Natur, dass, wie sie die Continuität des individuellen Bewusstseins durch die partiellen Unterbrechungen des Schlafes stärkt und erfrischt, so sie auch die Continuität des historischen Bewusstseins der Menschheit nur dadurch munter hält und vor Erschlaffung bewahrt, dass es fortwährend partielle Unterbrechungen durch den Tod und Restitution durch neue Geburten erhält. Nur dadurch, dass der Kindheit und Jugend alles wegen seiner Neuheit interessant ist, und die Kindheit und Jugend vorläufig unsterblich ist, nur durch diesen Kunstgriff ist das Leben überhaupt auszuhalten. Fortschritt und Vervollkommnung soll sein; sie sind es, auf die es ankommt; aber nur in der Welt als Ganzem sind sie möglich, durch fortwährende

Unterbrechung der Identität der Personen; in ein und demselben Individuum kann ihre Dauer nicht anders als höchst beschränkt sein.

Woher entspringt nun aber dieser glühende Hang des instinctiven Menschen zur Annahme der individuellen Unsterblichkeit, warum erscheint es ihm so schmerzlich, sich denselben rauben zu lassen? Der Grund liegt in nichts anderm als in dem nackten Egoismus, der unter dem Mäntelchen der transcendenten Religiosität seine Schamlosigkeit wohl verhüllt glaubt. Weil der Philister sich gar nicht darein finden kann, dass sein liebes kostbares Ich, das Einzige und Höchste in der Welt, für das er ein wahrhaftes und unmittelbares Interesse hat, dass dieses speculative Phantom seines Bewusstseins der Vernichtung anheimfallen soll, kurz weil er mit seinem kurzsichtigen Verstande nicht über den Instinct der Todesfurcht hinwegkommt, deshalb hofft er auf Unsterblichkeit, hofft er auf eine Vervollkommnung bis in's Unendliche, nicht um deren selbst willen, sondern nur weil sein Ich ihr Träger sein soll. Je grösser bei einem Individuum der Instinct der Todesfurcht, desto näher liegend, und desto heftiger ist (wenn einmal erfasst) die Unsterblichkeitshoffnung; je gleichgültiger der Mensch dem Tode in's Auge sieht, desto indifferenter ist ihm das Jenseits. Dem Helden in seiner Jugendkraft ist die Unsterblichkeit sehr gleichgültig, aber alten Weibern ist sie die Lebensluft, in der sie athmen; dem Philosophen, der die Nichtindividualität seines Wesens und die Phänomenalität seines bewussten Ich erkannt hat, ist sie nichts als eine falsch gestellte Frage.

Aber der Philister glaubt nicht daran, dass sein Hoffen eine rein egoistische Illusion sei und sucht den Wunsch seines unendlichen Lebenstriebes vor der bewussten Vernunft durch Gründe zu rechtfertigen, welche freilich ebensowenig den Anspruch erheben können, mehr als subjective Wünsche zu sein. Dieselben sind hauptsächlich das Postulat einer ausgleichenden Gerechtigkeit, und die Hoffnung der Liebe, die Geliebten auch im Jenseits wiederzufinden. Betrachten wir beide Postulate etwas näher, nicht etwa um die Frage nach der Unsterblichkeit, welche nur als reife Frucht von dem Baume eines Systems gepflückt werden kann, zu ventiliren, sondern nur um die Berechtigung der Behauptung zu prüfen, dass die Unsterblichkeit ein nothwendiges Postulat des Gemüths sei, ohne welches das Leben trostlos wäre. Wenn es gelingt, die Unsterb-

lichkeitsfrage als eine nur irrthümlicher Weise bisher mit Gemüthspostulaten in Verbindung gesetzte nachzuweisen, dann erst und nur dann wird auch für dieses Problem die Unbefangenheit der theoretischen Untersuchung gewonnen sein, welche auf allen Wissenschaftsgebieten die Vorbedingung des Erfolges ist.

Das Gefühl für Billigkeit, der Gerechtigkeitssinn, der Glaube an eine moralische Weltordnung fühlt sich verletzt durch den Gedanken, dass Sünde und Bosheit straflos ausgehen könne, und dass der Tugendhafte, der auf Erden um der Tugend willen so viel dulden und so vielem entsagen muss, niemals dafür entschädigt werden solle; sie fordern bei der nicht abzuleugnenden Ungleichheit der Vertheilung der Glücksgaben eine Ausgleichung und Vergütung in einem Jenseits, wo das Glück nicht nach Zufall und Laune wie hier, sondern nach der Würdigkeit vertheilt werden soll. Wir haben hier zunächst die Verwirrung zweier Standpunkte auseinanderzulösen, den moralischen und den eudämonologischen. Ersterer fordert Vergeltung von Schuld und Verdienst, letzterer vergütende Ausgleichung von Leid und Glück; beide kommen darin überein, dass ihre Forderungen aus dem Gerechtigkeitssinn entspringen.

Was den moralischen Standpunkt betrifft, so ist zunächst zu erklären, dass eine Tugend, die ihren Lohn nicht in sich selber findet, keine Tugend ist; findet sie ihren Lohn in sich selber, so braucht sie keinen äusseren Lohn mehr, — findet sie ihn nicht in sich selber, so verdient sie auch keinen. (Die Aussicht auf Lohn und Strafe kann nur eine äusserliche Gesetzesgerechtigkeit, nie wahrhafte Tugend erzeugen, sie schadet dieser sogar, indem sie ihre Uneigennützigkeit vergiftet.) Man kann nicht ebenso allgemeingültig behaupten, dass die Schuld ihre Strafe in sich selber finde, wenn dies auch in den bei weiten meisten Fällen direct oder indirect zur Wahrheit wird; denn es giebt doch Fälle, wo die grössten Sünder ein äusserlich und innerlich ganz behagliches Leben führen. Wenn der jenseitige Lohn jedenfalls überflüssig und nicht durch die Gerechtigkeit gefordert ist, so würde eine jenseitige Strafe nur in den Fällen und in dem Maasse zulässig erscheinen, wo und als die immanente Strafe des Schuldbewusstseins nicht dem Grade der Schuld proportional war, denn Proportionalität von Schuld und Strafe ist die unverrückbare Grundforderung der Gerechtigkeit. Aber selbst

dieser übrig bleibende Rest einer jenseitigen Jurisdiction hat nur dann einen Sinn, wenn man das jenseitige Leben als eine nahezu unveränderte Fortsetzung des diesseitigen betrachtet; denn nur in dem Falle kann die Strafe eine vorbeugende oder bessernde Wirkung in Bezug auf die zukünftige Handlungsweise der Menschen im Jenseits äussern, wenn die möglichen Vergehen und Sünden derselben im Jenseits mit den zu bestrafenden aus dem Diesseits nahezu übereinstimmen. Wenn aber das jenseitige Leben (durch Aufhebung der Sinnlichkeit u. s. w.) ganz andere Verhältnisse und Bedingungen zeigt, wenn es in Wahrheit ein ganz *neues* Leben unter ganz neuen Voraussetzungen beginnt, so würde doch die Anwendung einer abstracten strafenden Vergeltung völlig zwecklos erscheinen, und jeder im Diesseits Beleidigte für inhuman und herzlos erklärt werden müssen, der unter solchen Umständen noch auf der Bestrafung seines Beleidigers bestehen wollte, so dass man von dem göttlichen Richter wohl kaum eine Ausführung des jüdischen Grundsatzes: „Maass für Maass“ erwarten kann. Sollte sich aber gar herausstellen, dass die ganze Auffassung von Recht, Gerechtigkeit und Strafe eine *falsche* ist, welche die Strafe auf die *gethanen* Handlungen statt auf die *zu thuenden* gründet, so würde der Begriff einer jenseitigen Jurisdiction unter der Voraussetzung ganz anderartiger Lebensbedingungen sogar logisch unmöglich. Lässt man endlich die Voraussetzung fallen, dass die Individuen im Diesseits wesens-verschieden und substantiell getrennt sien, und giebt man zu, dass in allen ein und dasselbe Wesen lebt, fühlt und handelt, so ist es auch Ein Wesen, welches im Beleidiger Unrecht thut, und im Beleidigten Unrecht leidet, welches im Beleidiger die Schuld begeht, und im Beleidigten die Strafe erleidet. Nur eine *pluralistische* Weltanschauung, welche die moralische Weltordnung im *Diesseits verkennt*, sieht sich genöthigt, dieselbe *im Jenseits zu suchen*; der Monismus oder Pantheismus hingegen sieht schon hier die moralische Gerechtigkeit schlechthin und vollkommen *erfüllt*.

Die andere Seite der Forderung, die Ausgleichung des Glückes und die Vergütung unverschuldeten Leidens im Jenseits, ist ebensowenig stichhaltig. Zunächst ist zu behaupten, dass Glück und Leid bei weitem nicht so ungleichmässig unter den Menschen vertheilt sind, als es bei einer oberflächlichen Betrachtung scheint, welche

nur die *äusseren* Glücksgüter in's Auge fasst. Denn Glück und Leid liegt im Herzen selbst, und die äusseren Glücksgüter haben im Ganzen nur in ihrem Erwerb, aber nicht in ihrem Besitz einen Einfluss darauf. Wie die Tugend für die grössten Entbehrungen Ersatz gewähren, das Schuldbewusstsein das höchste Glück vergällen kann, so ist im Leben fast immer beides gemischt, und es liegt mehr am Charakter als an den äusseren Verhältnissen, in welchem Verhältniss die Lebhaftigkeit der Empfindung für beide Seiten steht. Die eigentliche und bei weitem schwerer wiegende Ungleichheit, beziehungsweise Unbilligkeit der Vertheilung würde also nicht in den äusseren Verhältnissen, sondern *in den angeborenen Charaktereigenschaften* des Frohsinns (Eukolie) und des Trübsinns (Dyskolie) liegen. Aber doch lässt sich nicht leugnen, dass in den Niveauveränderungen des Lebens (Glückszufällen, Schicksalsschlägen) ein Moment von nicht zu unterschätzender Bedeutung liegt, so wie auch, dass es ein gewisses Niveau giebt, unterhalb dessen auch die frohsinnigste Elasticität des Gemüths gebrochen erlahmt. Was nun den *inneren* Factor von Glück und Leid, den angeborenen Charakter betrifft, so liegt schon in dessen „Angeborensein" das Verwachsensein mit dem Wesenskern des Individuums, wodurch also bei individueller Fortdauer des Charakters eine Ausgleichung und Vergütung der hier in Folge des Charakters erlittenen Trübsal unmöglich erscheint, wenn nicht eine derartige Alteration des Charakters in seinem Wesen und damit der Persönlichkeit selbst eintreten soll, dass sie einer *Neuschöpfung mit Unterbrechung der Identität der Person* gleichkommen würde. Was aber den äusseren Factor anbelangt, so muss ich zunächst entschieden bestreiten, dass erlittenes Leid (das diesen Namen verdient) jemals *vergütet* werden könne; man denke z. B. an einen achtbaren Familienvater, der wegen eines infamen Verbrechens verurtheilt Jahre lang im Zuchthaus sitzen muss, bis durch einen Zufall seine Unschuld an's Licht tritt; alle Schätze und Kronen der Welt können ihm und seiner Familie das überstandene Leid nicht vergüten! Das erduldete Leid selbst kann niemals und auf keine Weise vergütet werden, denn es hat ganz und voll ausgekostet werden müssen und das Vergangene ist nicht mehr gut zu machen, sondern höchstens seine *noch jetzt spürbaren Folgen*. So ist das Höchste, was die sogenannte Vergütung erzielen

kann, die äusserliche *restitutio in integrum* und die Auslöschung der Bitterkeit der Erinnerung; aber selbst die letztere ist in schwereren Fällen nicht erreichbar. Alle Wonnen des Paradieses (abgesehen von ihrer Bedeutung an und für sich für die Zeit, die dann Gegenwart ist) können in Bezug auf die Vergangenheit doch höchstens das erreichen, was ein Becher Lethe in der griechischen Mythologie weit sicherer erreicht. Da aber bei der Forderung der Unsterblichkeit gerade nur die nach rückwärts gekehrte Seite der Zukunft als Grund zu brauchen ist, so leuchtet ein, dass die gesuchte Vergütung, in soweit sie überhaupt erreichbar ist (d. h. in Bezug auf die Erinnerung), sicherer durch Aufhören des Gedächtnisses und individuellen Bewusstseins erreicht wird. Abstrahirt man aber von der Erinnerung des überstandenen Leides, so ist eine Vergütung des Leides selbst nicht nur unmöglig, sondern wäre, auch wenn sie möglich wäre, ganz überflüssig, da ja die Vergangenheit vorüber, d. h. schlechthin nichtseiend ist. Real ist nur die Gegenwart, in welche Vergangenheit und Zukunft nur ideal durch Erinnerung und Anticipation hineinspielen. Abstrahire ich also von diesem Augenblick an von der lebendigen resonanzartigen Erinnerung aller meiner vergangenen Empfindungen, so ist deren qualvolle oder glückselige Beschaffenheit für mich absolut gleichgültig, und es ist als ob ich in diesem Augenblick überhaupt erst anfinge zu leben, so dass gar keine Veranlassung mehr vorliegt, dieselben vergüten zu wollen. Für die fühlenden Subjecte handelt es sich mithin um nichts anderes, als darum, den Erinnerungen an eine schmerzliche Vergangenheit ihre Bitterkeit zu benehmen, was am besten durch Unterbrechung der Identität der Person geschieht (welche, wie wir sahen, für den inneren Factor doch jedenfalls erforderlich ist); eine Vergütung des vergangenen Leides selbst ist eben so überflüssig wie unmöglich. Diess hebt aber den Vorwurf gegen die Gerechtigkeit des Schicksals nicht auf, welches gewisse Menschen zu gewissen Zeiten elend machte; im Gegentheil wird durch die Unvergütbarkeit des Leids als solchen der Vorwurf nur geschärft. Was soll man von der Weisheit einer Vorsehung denken, welche hienieden die Menschheit schindet und plagt, — alles auf Conto des jenseitigen Glücks? Das heisst doch jemanden mit Wermuthessenz füttern auf die Hoffnung hin, dereinst statt Wermuth Honig eingeflösst zu bekommen! Ich verlange ja keinen

Honig, darum soll man mich mit dem Wermuth ungeschoren lassen! Welches Vertrauen sollen wir zu einer Vorsehung haben, dass sie im Jenseits die richtige Vertheilung des Glückes treffen werde, wenn sie uns im Diesseits von ihrer Fähigkeit oder ihrem guten Willen dazu so schlechte Beweise liefert? Ein gütiger Gott kann seine Geschöpfe nur glücklich sehen wollen, und nicht an seinem guten Willen, sondern nur an seinem Können kann es liegen, wenn sie elend sind; wofern sich sein Können nicht ändert, werden sie es bleiben. Es wiederholt sich hier dieselbe Erscheinung wie aus dem moralischen Gesichtspunkte: weil eine Weltanschauung, welche die Individuen für getrennte, substantiell verschiedene Wesen hält, die Vertheilung des Glücks und Leids im Diesseits als ungerecht und unbillig anerkennen muss, darum träumt sie von einer Ausgleichung und Vergütung im Jenseits, anstatt anzuerkennen, dass der Fehler nur in ihren falschen metaphysischen Voraussetzungen steckt; denn der Monismus muss diese Klagen über ungleichmässige und unbillige Vertheilung des Schmerzes in den Individuen eben so abgeshmackt finden, als ein Arzt, dem der Kranke über die empörende Ungerechtigkeit vordeklamirt, dass die Zähne seiner linken Seite so viel Schmerz auszuhalten hätten, während die auf der rechten immer schmerzfrei blieben. Die Ausgleichung im Jenseits aber muss dem Monisten gerade so vorkommen, als wenn der Kranke die Forderung stellte, nach der Auferstehung des Fleisches nur noch auf der rechten Seite Zahnschmerzen haben zu wollen.

Nachdem wir so die irrigen Forderungen eines von irrigen Voraussetzungen ausgehenden Gerechtigkeitssinnes erledigt haben, kommen wir zu dem zweiten subjectiven Wunsche, aus welchem der Unsterblichkeitsglaube seine Nahrung saugt, zu dem der Liebe. Alle Liebe, die den Namen verdient, ist aus zwei Elementen gemischt, aus einem selbstsüchtigen und einem selbstlosen. Die selbstlose Liebe liebt den Andern nur um seinetwillen, ohne für sich aus der Liebe einen Vortheil, Genuss oder Glück ziehen zu wollen, sie erstrebt ohne jede Rücksicht auf sich selbst nur das Wohl des Andern. Diese Liebe muss nothwendig vor dem Gedanken der Unsterblichkeit zurückschrecken, nachdem sie seine Grauenhaftigkeit erkannt hat. Jedenfalls wünscht sie des Geliebten Unsterblichkeit nur aus Liebe um des Wohles des Geliebten willen, und muss somit ihren Wunsch als gegenstandslos fahren lassen, sobald die

Unsterblichkeit aus Rücksichten des persönlichen Wohls anderweitig nicht mehr wünschenswerth erscheint. — Die selbstsüchtige Liebe aber ist erstens wiederum Egoismus, und die aus ihr folgenden Wünsche sind mithin von vornherein in ethischer Hinsicht nicht nur bedeutungslos, sondern höchst verdächtig, und zweitens bewegt sie sich im Cirkel, da sie das jenseitige Wiedersehen der Geliebten doch eben nur für den Fall der jenseitigen Fortdauer wünschen kann, und doch wieder aus dem Wunsche, die Geliebten wiederzufinden, das Bedürfniss der Fortdauer abgeleitet werden soll. Es ist doch schlechthin illusorisch, dass für die Zeit der irdischen Trennung der Liebenden die Entscheidung über die jenseitige Fortdauer irgend welchen Unterschied begründe. Die selbstsüchtige Liebe, welche die Illusion des Wiederfindens zur Tröstung für sich begehrt, vergisst dabei, dass von der geliebten Person im eventuellen Jenseits mindestens alles das abgestreift sein würde, was durch sinnliche Erscheinung, sowie durch die aus der leiblichen Organisation stammenden Temperamente, Naturell, Charakter und Fähigkeiten des bewussten Verstandes der Person an individuellen Unterschieden beiwohnte, dass also nichts als höchstens ein abstracter Typus übrig bleiben würde, in welchem die Billionen Seelen sich gleichen würden wie ein Ei dem andern, so dass sie ununterscheidbar erschienen, und mindestens kein Grund der individuell bevorzugenden Liebe mehr übrig bliebe.

Aber selbst diese Betrachtungen erscheinen müssig, wenn wir tiefer in das mystische Wesen der Liebe eindringen, in jenen geheimnissvollen Grund, welcher es bewirkt, dass man sich für das Wohl eines andern wie für sein eigenes interessiren kann, und dass man in der Liebe, die doch immer, auch dann, wenn sie selbstsüchtig ist, für andere sorgt, überhaupt eine Befriedigung und einen Genuss für sich selber finden kann. Die natürliche Weltanschauung des Bewusstseins ist individualistisch, monadologisch, pluralistisch; nur das Unbewusste betrachtet das Sein unmittelbar monistisch. Die Liebe ist der in die Täuschung des Bewusstseins hineinblitzende Silberblick der ewigen Wahrheit des all-einigen Wesens; das Bewusstsein sieht den lockenden Schein, aber es kann ihn nicht als Seiendes nehmen, was seiner nothwendigen Illusion widerspräche, — so fasst es denselben als Seinsollendes, als ein zu Begehrendes, und die lockende Ahnung der All-Einheit wird zur

Sehnsucht nach Vereinigung. Alle Liebe ist in ihrer tiefsten Wurzel Sehnsucht, alle Sehnsucht ist Sehnsucht nach Vereinigung.

„Sehnsucht ist des All's Geheimniss!
Alles Werden, Blühn und Glühn,
Nach der wandellosen Einheit
Ist's ein ewig Hinbemühn.
Der Verschmelzung ewig Scheitern
Ist die Qual der Menschenbrust,
Der Verschmelzung flüchtig Traumbild
Ist der Liebe ganze Lust!"

Hieronymus Lorm.*)

Die mystische Wurzel der Liebe kommt am mächtigsten in hohen Graden der Geschlechtsliebe zum Durchbruch, weil hier die Vereinigung nicht mehr blosses Postulat bleibt, sondern wenigstens partiell sich in dem Zusammengehen der Liebenden im Zeugungsact zum Erzeugten verwirklicht, wenn auch diese Vereinigung nicht direct die vom Bewusstsein gemeinte ist, und so für dasselbe immer noch blosses Symbol bleibt. Die Liebenden geben ihrer Sehnsucht nach Verschmelzung oft die abgeschmackteste sinnliche Einkleidung; sie möchten sich aufessen oder in einander hineinkriechen, jedenfalls aber zu einer solchen Einheit zusammengehen, in der sie ihre Selbstheit nicht bewahren, sondern in der des Andern schlechthin aufgehen lassen. Sie möchten das sonst über alles geliebte Selbst und sein Leben aufgeben, um es nur in dem des Geliebten ganz wiederzufinden. Wer nie die Sehnsucht der Selbstvernichtung in die geliebte Person hinein gekannt hat, der kennt die Liebe nicht. Wenn nun die Liebe die Erfüllung ihrer Sehnsucht die Erreichung ihres eigentlichen Ziels (in welchem sie selbstverständlich als Streben erlöschen muss) von dem Jenseits erhofft, so ist es völlig dem Wesen der wahren Liebe zuwider, die Fortdauer der Individualität nach dem Tode zu wünschen, weil die Qual des Scheiterns der Verschmelzung damit verewigt würde. Das Ziel der Hoffnung kann für die Liebe nur die wirkliche und dauernde Verschmelzung sein, deren flüchtiges Traumbild hier ihre höchste Lust war, d. h. die Vernichtung der Individualität, aber nicht mehr im Andern (was ja auch factisch der Andere gar nicht will), sondern gemeinschaftlich mit diesem im Ziel der höchsten und reinsten

*) Gedichte, Leipzig bei Richter, zweite vermehrte Auflage, 1875.

Liebe des Bewusstseins, in Gott. Philosophisch ausgedrückt bedeutet dies weiter nichts als: Aufhebung jener aus dem Bewusstsein stammenden Illusion der Vielheit der Individuen, d. h. Aufhebung des Bewusstseins.

Ist denn nun diese Lehre so trostlos, oder ist es nicht vielmehr ein trostvoller, süsser, schmeichelnder Gedanke, im Monismus das Evangelium der tiefsten Sättigung der edelsten Sehnsucht des Menschenherzens zu finden? Wenn alles Hohe und Grosse darin besteht, „nicht das Seine zu suchen", so giebt es nichts Kleines vor dem höchsten Tribunal als den Egoismus, der selbst in seiner veredeltsten Gestalt immer nur Mittel (als Kraftquelle des Schaffens und Wirkens), niemals Selbstzweck werden darf. Ist es denn nun gerechtfertigt, eine Lehre trostlos zu schelten, weil sie den Muth hat, das, was dem Philister das Höchste ist, in seiner Kleinheit aufzudecken, und ihm das Gegentheil davon als höchstes erstrebenswerthes Ziel zu zeigen? Darf man es grausam nennen, Illusionen zu zerstören, welche nur auf dem Flugsand des Egoismus wurzeln und wachsen, aber diesen immer mehr zu schädlicher Haltbarkeit befestigen?

Ja, sagt man mir, selbst wenn wir alles, was Egoismus ist, preisgeben wollen, wenn wir also auf alles persönliche (irdische wie jenseitige) Glückseligkeitsstreben verzichten wollen, wenn wir Dir auch das sogar zugeben wollen, dass die Hoffnung und Erlangung positiver Glückseligkeit im Verlauf der irdischen Entwickelung für die Menschheit eitel sei, so können wir uns doch die Hoffnung auf die Möglichkeit eines positiven Glücks überhaupt nicht rauben lassen, und die absolute Trostlosigkeit, durch welche Deine Lehre sich selbst verurtheilt, liegt ganz besonders in der Behauptung der Unmöglichkeit einer positiven Glückseligkeit überhaupt und in ihrem rein negativen Resultat. — Aber auch dies ist unstichhaltig. Stelle ich denn ein Uebel in Aussicht? Nein, denn Ihr müsst zugeben, dass das Nichtsein kein Uebel ist. Und wenn es wahr ist, dsss das gegenwärtige Sein ein Uebel ist, und das in Aussicht gestellte keines, so ist es doch ein Trost, den ich Euch gebe; ich tröste Euch ja über das Sein mit dem verheissenen Nichtsein; das Sein ist es, welche des Trostes bedarf, das Nichtsein bedarf keines. Als Seiende, die Ihr trostesbedürftig seid, tröstet Euch ja meine Lehre, — so könnt Ihr sie nicht trostlos nennen; als Nichtseiende aber werdet

11*

Ihr sie erst recht nicht trostlos finden, — wo soll denn nun die Trostlosigkeit stecken?

Ihr wollt nicht auf den Gedanken eines positiven Glückes überhaupt verzichten! Warum nicht? Weil der hungrige, nach Befriedigung lechzende Wille aus Euch schreit! An wen richtet Ihr Eure Forderung auf Glück? Wodurch begründet Ihr sie? **Habt Ihr denn ein Recht auf Glück?** — Nein Ihr habt keines, so wenig wie Ihr eine Pflicht habt, Leid und Qual widerstandslos zu tragen! Wenn Ihr kein Recht auf Glück habt, warum schreit Ihr denn so danach, und ruft Wehe über den, der Euch aus Euren Illusionen reissen will? Ihr wollt das Glück, weil Ihr es wollt; so lange Ihr Wollende seid, seid Ihr Glück-Wollende, denn so lange seid Ihr Willensbefriedigung-Suchende. Und Ihr begreift nicht, dass der vernunftlose Wille Eure Vernunft dabei zum Narren hat, Ihr seht nicht ein, dass es zum Wesen des Willens ebensosehr gehört, das Phantom Glück zu suchen, als die Realität Schmerz zu erwerben! Ihr klammert Euch an die vernunftwidrige Illusion, die der Wille Euch vorspiegelt, und vergesst darüber, dass ein Zustand Euch nichts vermissen lässt, der nichts vermissen lässt, und klagt über die Trostlosigkeit einer Lehre, die Euch den Weg zur absoluten Zufriedenheit zeigt, weil der in Euch herrschende vernunftlose Wille sich emporbäumt gegen die Zumuthung, abdanken zu sollen. Oder wollt Ihr etwa gar den unglücklichen Philosophen dafür verantwortlich machen, dass Ihr Euch in eine Welt hineingestellt findet, die Euch so unangenehme Alternativen auferlegt? Aber ich kann wirklich nichts dafür, dass diese Welt so ist, dass man es in ihr nur entweder bei intacten Illusionen oder bei voller und aufrichtiger Resignation aushalten kann. Oder macht Ihr dem Wahrheitsucher ein Verbrechen daraus, dass die Wahrheiten, die er findet, Eure Illusionen erschüttern? Aber warum lest Ihr dann philosophische Schriften, wenn Ihr es behaglicher findet, Euch in Euren Illusionen nicht stören zu lassen, und auch fernerhin vor unliebsamer Erkenntniss der Wirklichkeit, gleich dem Strauss vor dem Jäger, den Kopf unter den Flügel zu stecken! Seid Ihr aber einmal in Euren Illusionen irre geworden, so kann Euch doch nichts besseres begegnen, als eine nachdrückliche Mahnung, bis zur vollen Resignation fortzuschreiten.

Nein, sagt man mir, auch den Genuss der Willensbefriedigung

wollen wir Dir preisgeben; aber es muss jenseits des Weltprocesses in dem All-Einen wenigstens eine intellectuelle, begierdenfreie Seligkeit geben, die positiv, und mehr als eine Rückkehr in bloss bewusslose Potenzialität ist.

Nun, und wie, frage ich, wäre diese Seligkeit zu denken? Etwa als ewige Meditationen Gottes über seine eigene unerschöpfliche Güte und Heiligkeit, oder über die Erbärmlichkeit der aufgehobenen Welt? Aber nein doch, ein Gott reflectirt nicht, er lebt in intellectueller, alles in einen ewigen Blick fassenden Selbstintuition. Meinetwegen, ich sehe nur nicht, wo das Amusement dabei sitzen soll. Der arme Mönch, dem hundert Jahre Anschauung Gottes wie eine Stunde vorkamen, den mochte so etwas in Entzücken versetzen, weil es so weit über seinem Gesichtskreise lag; aber dass Gott selber, der sich doch nachgerade kennen sollte, sich nicht schliesslich bei dieser ewigen Selbstbespiegelung verzweiflungsvoll langweilen sollte, ist schwer zu glauben. Kurz und gut, entweder ist diese Intuition interessant, dann ist der Wille dabei betheiligt, und sie kann auch gerade so gut langweilig oder widerwärtig werden, d. h. Unlust statt Seligkeit bereiten; oder aber sie ist absolut interesselos, dann ist ihr selber auch ihr Sein oder Nicht-Sein absolut gleichgültig, d. h. ihr Sein ist ihr nichts mehr werth als ihr Nichtsein, und steht diesem an Seligkeit nicht voran.

Wie man sich auch drehen und wenden möge; ein positives Glückseligkeitsstreben auf Grund des Willens ist eine widerspruchsvolle Illusion; ein solches ohne Grundlage des Willens entbehrt jeder haltbaren Basis. Entweder ein Paradies mit Houris oder Nirvana!

VIII. Ein chinesischer Classiker.

(1870.)

Ein uraltes Heiligthum des fernsten Orients öffnet seine Pforten und ruft den erstaunten Occidentalen zu: Tretet ein, auch hier sind Götter! Nicht das Heiligthum eines zornigen, eifrigen, blutdürstigen Gottes, von Priesterherrschsucht zur Erweiterung ihrer Kastenmacht durch Volkseinschüchterung gemissbraucht, nein, ein Heiligthum des ewigen namenlosen Gottes, den alle meinen und keiner zu nennen vermag, das friedliche Asyl einer stillen Gemeinde, ein Tempel schönster und reinster Humanität, nur so weit angehaucht von dem contemplativen Quietismus des Orients, um den ruhigen Hafen darin zu finden, in welchen der vom Wogendrang der Leidenschaften und Tagesinteressen ermüdete Mensch sich flüchten kann. Bekannt ist der beruhigende Einfluss, den Goethe von Spinoza's „Ethik" verspürte; auch hier haben wir ein Werk,*) das sich Ethik nennt, und doch in seinem ersten Theil, wie die Ethik Spinoza's, wesentlich Metaphysik ist; auch hier einen strengen Pantheismus des Einen, Absoluten (Táo), aber welch ein Unterschied bei aller Aehnlichkeit! Wenn Spinoza ein hartgemeisseltes, starres Medusenhaupt ist, das uns versteinernd anblickt, so erscheint La-otse wie ein uraltes Frescobild mit halbverwaschenen Contouren, aber ein Bild von bezaubernder Schönheit und Weichheit, an dessen herzgewinnender Lieblichkeit und Milde man sich nicht satt sehen kann.

Wenn die Entschiedenheit des monistischen Pantheismus nur mit Spinoza zu vergleichen ist, so steht in seinem absoluten Idealis-

---

*) Lao-tse Táo-tĕ-king. Der Weg zur Tugend. Aus dem Chinesischen übersetzt und erklärt von Reinhold von Plaenckner. Leipzig, Brockhaus. 1870. 8. 2 Thlr.

muss La-otse unmittelbar an Plato's Seite, erinnert aber oft in überraschendster Weise an Hegel, namentlich an dessen Religionsphilosophie. Aber alle diese Vergleiche betreffen nur den metaphysischen Standpunkt; hinsichtlich der eigentlichen Ethik kenne ich nur zwei Schriften, die ihm ähnlich sind: das Johannes-Evangelium und Fichte's „Anweisung zum seligen Leben" (welche letztere selbst als eine Combination von Spinozismus und Johannes-Evangelium betrachtet werden muss). Hier ist der Punkt, wo ein gewisser Mysticismus zum Vorschein kommt; aber er zeigt sich in seiner anspruchslosesten Gestalt und geht durchaus nicht weiter, als bis zu dem Maass, in welchem er für die Ermöglichung einer innerlichen Religiosität Bedingung ist.

Die Sprache des chinesischen Originals ist durchweg von epigrammatischer Prägnanz; Bilder sind sparsam gebraucht, aber sie treffen stets den Nagel auf den Kopf, wenn uns auch die Vergleichungsgegenstände mitunter fremdartig anmuthen. Eine besondere poetische Gewalt entfaltet sich in den Bildern nirgends (wie dies z. B. im Alten Testament der Fall ist), sie dienen vielmehr immer nur zur Veranschaulichung der abstracten Wahrheiten, wie in einem modernen wissenschaftlichen Werke. So verbindet sich mystische Innerlichkeit mit klarer Nüchternheit des Gedankens und anschaulicher Darstellung. Das Ganze baut sich als ein architektonisches Kunstwerk vor den Augen des staunenden Lesers auf. Die kurzen Kapitel (wir würden eher Paragraphen sagen) sind in trefflicher Gedankenverbindung untereinander, und scheinbares Abschweifen und Wiederzurückkommen auf den Gegenstand in späteren Kapiteln ist offenbar berechnete Absicht, um den Leser allmählich in den Gegenstand einzuführen und nicht durch längeres Verweilen bei schwierigen Abstractionen zu ermüden.

Der Parallelismus der Glieder, der in der hebräischen Poesie eine so wichtige Rolle spielt, wird auch hier sehr viel benutzt, aber doch in einer Weise, welche eine blosse Wiederholung desselben Gedankens in anderm Gewande ausschliesst und dafür mehr eine antithetische Gruppirung setzt. Der Klimax findet häufige und sehr wirksame Anwendung, öfters auch der Antiklimax. Jeder Satz kann für eine Verszeile gelten, da die Länge der Sätze nur in ziemlich engen Grenzen differirt. Fast jeder Satz ist zweitheilig gebaut, so dass die Sonderung dieser Theile der Cäsur entspricht. Nicht selten

finden sich absichtliche Endreime. Es unterliegt keinem Zweifel, dass die Worte nach Rücksichten des Wohlklangs und eines erhabenen Stils gefügt sind, und es bestätigt sich hiermit das allgemeine Gesetz, dass die primitive Literatur aller Völker in poetischer Form verfasst ist.

Die vorliegende Uebersetzung enthält etwa dreimal so viel Worte als das Original, wobei noch zu berücksichtigen, dass die chinesischen Worte fast alle einsilbig sind. Hiernach würde das chinesische Original in lateinischen Buchstaben ohne Verseintheilung gedruckt etwa 10—15 Seiten einnehmen.

Die vorliegende Uebersetzung ist als die erste zu betrachten, welche einen annähernden Einblick in den Inhalt des Originals gewährt; denn die französische von Stanislaus Julien legt eine principiell sehr anfechtbare Auslegung in das ganze Buch hinein *), die von Abel Rémusat besteht nur in vereinzelten Bruchstücken. Die Wissenschaft Europas hat die Leistung des deutschen Uebersetzers dankbar und freudig zu begrüssen, da sie die landläufigen Anschauungen über den Geist des chinesischen Volkes entschieden modificirt.

Wir sind nur zu schnell bei der Hand, die *facies hippocratica*, die kindische Greisenhaftigkeit, welche uns die gegenwärtige chinesische Welt zeigt, als ein dauerndes Zubehör des chinesischen Stammestypus statt als das Product einer seit Jahrtausenden stagnirenden und bis zum Ueberdruss ausgelebten Cultur zu betrachten. Dieses Buch aber lehrt uns, welch ein sprudelnder Quell frischesten Geistes vor dritthalbtausend Jahren aus dem Genius dieses Volkes entsprang; es lehrt uns, dass eine Nation, die ein solches Genie aus dem Schoosse ihres eigensten Lebens erzeugt hat, ihren Anlagen nach den indogermanischen Nationen wesentlich ebenbürtig ist, und dass sie zu der Zeit, als Lao-tse und Kong-fu-tse lebten, sich in einer Periode des hoffnungsvollsten Aufschwungs befunden haben

*) Seitdem diess geschrieben wurde, ist noch eine zweite deutsche Uebersetzung von Victor von Strauss erschienen, Leipzig bei Fleischer, 1870, welche sich bemüht, den Urtext weniger umschreibend und unmittelbarer wiederzugeben. Ueber den relativen Werth beider Uebersetzungen zu urtheilen, erachte ich mich nicht für befugt, und kann nur sagen, dass das Buch des Lao-tse in der Plaenkner'schen Bearbeitung einen planvoller zusammenhängenden und überhaupt bedeutenderen Inhalt zu besitzen scheint, was die Möglichkeit nicht ausschliesst, dass die Strauss'sche Wiedergabe die treuere sei.

muss; es lehrt uns aber auch, dass schon damals diejenigen Züge des Volksgeistes in bedrohlicher Weise zum Vorschein kamen, deren Ueberwuchern im Lauf der Zeit den Stillstand des Culturfortschritts und den theilweisen Rückgang bedingte: die Indolenz, die Gleichgültigkeit gegen das Metaphysische, Uebersinnliche und die idealen Güter des Lebens, und der praktische Materialismus bei corrumpirten Regierungszuständen. Lao-tse erkennt und zeichnet auf das schärfste die Grundübel seines Volkes: Cap. 80. „Die kleinen Leute im Reiche sind aber leider nur zu roh, zu ungebildet . . . . Und wenn die Wissenschaft umkehrte, wenn man zurückginge zum Kerbholze und zu den Knötchen im Faden, so wäre ihm das eben recht, es würde auch damit auskommen. Wenn nur den Leuten ihr Essen und Trinken schmeckt, wenn sie etwas Hübsches anzuziehen, wenn sie eine hübsche Häuslichkeit haben. Kurz, das Volk hat nur Freude am Materiellen, es ergötzt sich nur am Alltäglichen, es kennt nur das Gewöhnliche, Gemeine."

Die Indolenz ist so gross, dass sich kaum die Nachbarn um einander kümmern, ja sogar, dass das Volk sich aus dem Tode nichts macht, „weil es die einzigen Genüsse, die es kennt, die sinnlichen, selten — oder fast nie erreichen und befriedigen kann" (Cap. 75). „Das Volk freilich bekümmert sich wenig um das Heilige und Geweihte, ihm sind die Grossen der Erde das Erhabenste, was es kennt" (Cap. 72); es haftet blind an dem äusserlichen Ceremoniell, und seine Sorgen erstrecken sich nicht über die irdische Nothdurft hinaus. „Denn das Volk im allgemeinen ist ja doch moralisch blind, unselbständig und verworren in seinen Begriffen. Ja, so ist es heutzutage, so war es seit Menschengedenken" (Cap. 58), so wird es immer sein. Bei dieser Unmündigkeit des Volks kommt alles darauf an, wie es regiert wird; eine unredliche Regierung muss nothwendig auch die guten Unterthanen zur List und kriechenden Schmeichelei verführen. „Weil die hohen Beamten üppig leben wollen, so wird das Volk durch ungeheure Steuern und Abgaben gedrückt, und deshalb muss es hungern" (Cap. 75). Die ausschliessliche Sorge für das irdische Wohlergehen führt „zu Ränken, List und Betrug, Raub und Diebstahl einerseits, andererseits zum Grossthun, zur Prahlerei und Anmassung" (Cap. 53) und zur Volksbedrückung; obenein ist „das Aufhäufen irdischer Güter ein nur allzu vergänglicher Gewinn" (Cap. 44).

Die Hochgestellten aber finden es für ihre Ausbeutungszwecke bequem, das Volk in seiner Unwissenheit und seinem Materialismus zu bestärken. „Denn ein Volk, das zu viel wisse, sei schwierig zu regieren; wolle man daher durch Intelligenz den Staat regieren, so verursache man nur Schaden und Nachtheil und begünstige Mord und Diebstahl" (Cap. 65). Diese weisen Regenten meinen: „man müsse das Gemüth und den Geist des Menschen leer lassen, dafür aber seinen Bauch füllen, man müsse ihm mehr die Knochen als die Willenskraft stärken, man müsse immer dahin streben, dass das Volk in seiner Unwissenheit bleibe, denn dann begehre es auch nicht so viel" (Cap. 3). Auf diese volkswirthschaftliche Weisheit aber thun sie sich etwas Besonderes zugute, als wäre es reine Humanität. Darum ruft Lao-tse ihnen zu (Cap. 19): „Reisst euch los von dieser hohen Weisheit, entsagt eurer gewaltigen Klugheit, und das Volk wird zurückkehren zur Pietät und Liebe. Reisst euch los von diesem bloss auf Erwerb gegründeten Schaffen, entsagt euerm Eigennutze, und die Diebe und Räuber werden schwinden."

Kann man es dem idealistischen Weisen zum Vorwurf machen, dass er in seinem Kampfe für die vernachlässigten idealen Güter gegen die Exclusivität materieller Bestrebungen etwas zu weit ging, dass er die hohe Berechtigung der volkswirthschaftlichen Bestrebungen als einer unentbehrlichen Grundlage des höhern geistigen Volkslebens verkannte, wenn die Gründer des Christenthums, wenn selbst noch im vorigen Jahrhundert ein Rousseau und Helvetius sich desselben Fehlers in noch weit höherm Grade schuldig machten?

Wenn die Lehre des Lao-tse sich als ein contemplativ-mystischer Idealismus darstellt, so darf man nicht vergessen, dass sie nur die Eine Seite des chinesischen Geistes ihrer Zeit repräsentirt, dass der letztere nur dann ganz gewürdigt wird, wenn man den jüngeren Zeitgenossen des Lao-tse, den Kong-fu-tse (Confucius), als dessen polare Ergänzung mit ihm zusammenfasst. Sind wir auch über die Lehren des Kong-fu-tse bisher besser unterrichtet gewesen als über die des Lao-tse, so wird doch auch bei ersterem eine gerechte Würdigung erst dann möglich sein, wenn eine gute Uebersetzung der Originalwerke vorliegt.*) So viel kann man schon jetzt sagen, dass

*) Inzwischen ist 1875 von demselben Uebersetzer in dem gleichen Verlage eine der moralischen Hauptschriften des Kong-fu-tse (Tá-Hio, die erhabene Wis-

Kong-fu-tse der Nüchternere, Rationalistischere, Realistischere und Praktischere von beiden ist und deshalb auch dem spätern Chinesenthum verständlicher gewesen ist und näher gelegen hat, als der mehr mystische, idealistische und theoretisch-contemplative Lao-tse. Das Verhältniss ist ein ähnliches wie zwischen Aristoteles und Plato oder Paulus und Johannes. Der contemplativ-mystische Idealismus muss sich immer und überall mit einer kleinen und stillen Gemeinde begnügen, während sein Nebenbuhler die officielle Herrschaft behauptet. Bei Lao-tse ist aber diese Zurückdrängung in China so weit gegangen, dass seine Anhänger ihn später nur durch eine umdeutende Annäherung an den importirten Buddhismus halten zu können glaubten, wodurch das Verständniss der Eigenthümlichkeit des Lao-tse vollständig verloren ging. Hieraus erklärt es sich, dass die (übrigens auch selten untereinander übereinstimmenden) chinesischen Commentatoren nur mit äusserster Vorsicht zu benutzen sind, die Vorsicht, welcher Julien, der französische Uebersetzer, zu wenig Rechnung getragen hat.

Da ich vom Chinesischen nichts verstehe, so steht es mir nicht zu, über den philologischen Werth der vorliegenden Uebersetzung ein Urtheil zu fällen, das sich doch nur auf dasjenige stützen könnte, welches der Uebersetzer selbst in seinem Commentar über den genauen Wortsinn verräth, und wo es denn allerdings manchmal scheinen will, als wäre ohne Noth eine längere Umschreibung statt der präcisern wörtlichen Uebersetzung gewählt. Julien deutet eine nicht vorhandene Uebereinstimmung mit dem Buddhismus hinein. R. von Plaenckner sagt S. 219: „Abel Rémusat träumte den Gedanken nur, weil er mit der vorgefassten Meinung an das Buch herantrat, er müsse darin überall Analogien mit griechischen u. s. w. Philosophen finden. M e i n Traum ist der geworden, dass ungemein viel christliche Ideen in dem „Táo-te-king“ sind.“ Hält man dieses Bekenntniss mit folgender Stelle zusammen (S. 147): „Ich hätte es nicht über mich vermocht, Ansichten niederzuschreiben, oder auch nur andern nachzuschreiben, die so schnurstracks den meinen . . . zuwider sind“ — dann scheint allerdings die Besorgniss nicht unbegründet, dass der Uebersetzer es nicht über sich vermocht hat, Stellen treu

---

schaft) herausgegeben worden, welche sich wesentlich mit einer Parallelisirung der Sittlichkeit im Familien- und Staatsleben beschäftigt.

wiederzugeben, welche den Grundlehren des Christenthums schnurstracks zuwider sind. In einem Falle bin ich im Stande, dies nachzuweisen. Das Absolute (Táo) des Lao-tse ist ein unpersönliches Wesen, wie aus allem Folgenden hervorgehen wird. Nun heisst es aber in Cap. 25: „Denn der Mensch stammt von der Erde, die Erde stammt vom Himmel, der Himmel stammt vom Táo." Hieraus schliesst der Commentator, dass das Táo persönlich sei, weil der Mensch von ihm abstamme oder, nach alttestamentlicher Redeweise „ihm zum Bilde geschaffen" sei. Dann müssten doch auch Erde und Himmel persönlich sein, wenn überhaupt dieser Schluss zulässig wäre! Das Táo soll ferner Schöpfer sein. Soviel ich gesehen habe, sind es nur zwei wiederkehrende Worte, die Plaenckner durch Schöpfer übersetzt; das eine derselben bedeutet „Wurzel", das andere „die Mutter, die die Welt geboren". Diese Mutter kann nicht deutlicher, als es im Cap. 52 geschieht, als die „Mutter Natur", als die *natura naturans* des Spinoza im Gegensatz zur *natura naturata* gekennzeichnet werden. Es ist der ewige Mutterschooss des Werdens, die Wurzel des Daseins. Aber der Uebersetzer hatte eine so innige Freude wegen der vermutheten Uebereinstimmung mit mosaischen Lehren, dass er sein klares Urtheil beirren liess. Lao-tse wäre erheblich in seiner Achtung gesunken, wenn er es sich hätte versagen müssen, den persönlichen allliebenden Schöpfer in dessen Lehre hineinzuinterpretiren. Wenn er auf Seite 100 sagt, dass Lao-tse im Cap. 21 den Pantheismus negire, so wird diese Bemerkung unverständlich bleiben, bis er hinzufügt, was er unter Pantheismus verstehe.

Nach dieser Probe darf man mit Recht einiges Misstrauen in die auf die Unsterblichkeit bezüglichen Stellen setzen. Um es kurz zu sagen, so scheint mir das Wort „Unsterblichkeit" den Sinn des Originals zu entstellen, da Lao-tse die Erlangung des Ewigen (Lebens) nur als eine Theilnahme des (sich seiner Wesenheit und Identität mit dem Táo inne gewordenen) Ich an der Ewigkeit des Táo auffasst, nirgends aber den die Frage verwirrenden Zeitbegriff hineinbringt, nirgends von einer Unsterblichkeit als zeitlicher Fortdauer spricht. Unter „Fortdauer" versteht Lao-tse vielmehr etwas dem Begriff der Unsterblichkeit geradezu Entgegengesetztes, nämlich „den Kreislauf des Lebens". Er sagt Cap. 16: „Um den Begriff des höchsten Geistigen zu erfassen, um zu ihm zu gelangen, müssen wir mit der grössten geistigen Ruhe und Klarheit beobachten, wie alle Wesen

entstehen, wachsen, blühen, aber auch wie sie wieder zurückkehren in den Schooss der Natur. Wir müssen eingedenk sein, dass von allen den lebenden Wesen jedes wieder zu seinem Ursprung zurückkehrt, jedes wieder in seine Grundelemente sich auflöst. Dieses Zurückkehren zum Ursprung, dieses Sichauflösen in seine Grundelemente nennt man „zur Ruhe kommen". Aber dieser Ruhe folgt immer ein Wiederaufleben, ein Wiedererwachen zu neuem Zweck, zu neuer Bestimmung, zu neuem Leben. Ein Immerwiederkehren, ein stets erneutes Wiederaufleben nennt man Fortdauer." Dieser Kreislauf des Lebens bei Fortdauer der substantiellen Grundelemente ist offenbar das gerade Gegentheil derjenigen persönlichen Fortdauer, welche mit der Unsterblichkeit gemeint ist. Diese Kenntniss der Unerbittlichkeit der „ewigen Naturgesetze", welche weiss, dass alles Geschaffene wieder vergehen muss, macht jeden Glauben an Unsterblichkeit im gewöhnlichen, zeitlichen Sinne unmöglich; daher muss der Schluss des Cap. 7 falsch übersetzt sein, wie auch daraus hervorgeht, dass er gar nicht zu dem Vorhergehenden passen will. Nirgends ist von einer Seelenwanderung die Rede, nirgends von einem jenseitigen Leben; wohl aber wird gesagt, dass für denjenigen, der die Ewigkeit des Absoluten im Kreislauf seines Lebens erkannt hat, der Tod bedeutungslos geworden ist, weil er weiss, dass der Tod nur Rückkehr in den Mutterschoos der Natur, ein nimmermehr zu fürchtendes Zurruhekommen ist. Wer an die Realität des Sinnlich-Materiellen glaubt, dem mag diese Eventualität furchtbar scheinen, nicht aber demjenigen, welcher weiss, dass das Ewige, Substantielle der Wesen selbst das Geistige, Táoliche ist, da ja das Táo sich dem Staube assimilirt und identificirt hat, sodass also nur das Nicht-Táo-liche, die vergängliche Form, der Vernichtung anheimfällt, die wahre Substanz aber in die ungetrübte Reinheit ihrer ewigen Herrlichkeit zurückkehrt, welche zugleich die Wahrheit und das Schauen der Wahrheit im Lichte ist.

Nirgends spricht Lao-tse, soweit ich verstanden habe, auch nur von einem ewigen Leben, sondern Plaenckner übersetzt „das Ewige" durch „das ewige Leben". Wenn nämlich der Mensch sich der Einheit mit dem Táo bewusst wird, so weiss er, dass er mit seiner geistigen Substanz Antheil hat am Ewigen, d. h. er hat dann für sein Bewusstsein das Ewige erlangt. Nun hat zwar alles, was da lebt, sein Leben durch das Táo, aber der sittlich reine Weise empfängt

die Theilnahme am Táo noch in eminenter Weise durch eine geistige Verklärung, bei welcher der göttliche Hauch sich in ihm ausbreitet; ein solcher also wird noch in ganz anderm Sinne einen Antheil am Ewigen erlangt haben, indem er das Táo in seiner Totalität als Einheit umfängt. Dieses Besitzen des Táo oder des Ewigen hat aber ebenso wenig eine Aehnlichkeit mit der gewöhnlichen Unsterblichkeitslehre wie die Fortdauer des Ewigen im Kreislauf des Lebens. Der Antheil des Táo, der im Menschen ist, bleibt freilich nach dem Tode, aber dass dieser Mensch nicht bleiben könne, sondern im Tode vergehe, ist deutlich genug ausgesprochen. Es verhält sich diese Lehre von der Gewinnung des Ewigen ähnlich wie die esoterische Lehre des Johannis-Evangeliums zur gewöhnlichen Unsterblichkeitslehre, nur dass bei Johannes die philosophische und die vulgäre Auffassung kraus durcheinander laufen, was mir hier nicht der Fall zu sein scheint, obwohl der Uebersetzer alles aufbietet, um dem Lao-tse die gewöhnliche Unsterblichkeitslehre unterzuschieben.

Wenn wir in dem Bisherigen schon mehrere vom Uebersetzer nicht eingeräumte Abweichungen von der orthodoxen christlichen Lehre kennen gelernt haben, so will ich auch noch diejenigen Abweichungen anführen, welche derselbe anerkennt. Lao-tse kennt keinen Teufel und keinen Versucher, keine Angelologie und keine Dämonologie, keine Möglichkeit eines Wunders, keine äussere wunderbare Offenbarung, sondern nur eine innere durch geistige Erkenntniss, keinen Glaubenszwang, kein Streben, einem andern seine Ansichten aufdringen zu wollen, keinen Gottesdienst durch Worte und Gebet, sondern nur durch sittlichen Wandel, keine Drohungen durch diesseitige oder jenseitige Strafen (da der Tod den Chinesen nicht furchtbar ist, kann auch dieser nicht als Drohung verwendet werden). Der Gott des Laotse ist kein eifriger und zorniger Gott, der die einen erwählt und die andern verwirft, sondern er sorgt für alle Wesen gleichmässig, er kann „nur beglücken und segnen, und Niemand schaden und verderben“ (Cap. 81); nicht zu seinem Ruhm und Ehre hat er Himmel und Erde geschaffen, wie der orthodoxe Christengott, nein, „er hat kein irdisches Verlangen“ (wie Ehrgeiz und Ruhmsucht) und „will nicht ihr Herr und Gebieter sein“ (Cap. 34). „Wie aber, vereinigt sich nicht alles, was da lebt, in ihm und ist ihm unterthänig? Freilich wohl, aber dennoch will es (das Táo) nicht als ihr Gebieter angesehen sein. Daher wollen wir es erhaben über

alles nennen. So ist auch des Weisen Endzweck nicht, gross und erhaben zu erscheinen; weil er aber vollkommen ist und alles weise einrichtet, ist er erhaben" (Cap. 34).

Hat je ein Europäer den Gedanken so schön ausgesprochen, dass Gott es ablehnen muss, der Herr zu sein? Selbst der Begriff Vater hat dem Chinesen noch zu sehr den Nimbus der Autorität und Strenge, darum ist ihm Gott weder Herr noch Vater, sondern nur die für alle ihre Kinder sorgende Mutter, die alle wieder in ihren Schooss zurücknimmt.

Zwei andere Unterschiede vom Christenthum sind folgende: Lao-tse kennt keine Erbsünde und daher kein Erlösungsbedürfniss im christlichen Sinne. Seinem Gott läge es fern, alle Geschlechter der Menschheit mit dem Fluch unentrinnbarer Sündhaftigkeit zu behaften, weil ihr Urahn einmal gegen sein Gebot verstiess. Er kennt die Sünde nur als Schwachheit, Thorheit und Unverstand, als ein Verkennen der idealen Ziele und Güter des Menschen über den sinnlich-materiellen, als eine thörichte Ueberhebung der Selbstsucht. Aber jedem Menschen ist zu jeder Zeit die natürliche Möglichkeit gegeben, weiser und besser zu werden, und zwar das eine nicht ohne das andere, sondern beides in Wechselwirkung aus schwachen Anfängen erwachsend, auch nicht auf einmal, sondern nur langsam und allmählich, aber doch sicher zum Ziele führend. „Meine Worte sind sehr leicht zu verstehen, und ebenso leicht ist es, ihnen gemäss zu handeln" (Cap. 70). „Es ist so wenig verlangt", dem Táo mit Aufrichtigkeit anzugehören (Cap. 32). Er verkennt nicht die Schwierigkeiten, welche die Indolenz und Ungebildetheit der Masse wie die Corruption der Regierung dem Fortschritt des Guten in den Weg legen, und weiss, dass die Besserung der Menschheit nur sehr langsam gehen, auch wohl niemals das Ideal (des Gottesreichs auf Erden), das ihm vorschwebt, erreichen wird, aber sein Glaube an den allmählichen Fortschritt des Guten auf natürlichem Wege steht unerschütterlich fest, und wie Jesus schöpft er Trost aus dem Gleichniss des starken schützenden Baums, der aus kleinem haardünnen Reiss emporgewachsen, oder aus dem Anblick des neun Etagen hohen Gebäudes, das Stein für Stein allmählich aufgebaut worden ist. Daher braucht er keine durch ein Wunder in's Werk gesetzte Erlösungsanstalt, sowenig er zwischen dem Individuum und dem Absoluten, zwischen dem Menschen und Gott einen Mittler brauchen kann.

Der Sünder in der Tiefe seiner Zerknirschung findet am Táo seinen Trost, er kann sich unmittelbar an demselben aufrichten. Gott ist nicht bloss droben im Himmel, er ist auch hier unten; man braucht nicht aus dem Fenster zu sehen, um ihn zu erschauen, „er spricht in ganz bestimmter und entschiedener Weise zu uns" (Cap. 45). Cap. 56: „Wer das weiss und erkannt hat, der macht nicht viel schöne Worte darüber, wer viel davon spricht, der weiss es nicht, der ist sich nicht klar. Jene aber (die es wissen) suchen sich immer mehr zu befestigen in ihrem Glauben und verwahren diesen fest in ihrem Busen. Verborgen und geborgen im Herzensschrein ist das Reingeistige; nun lösen sich ihre Zweifel, ihre Wirren und Verwirrungen ganz, und sie sind durchdrungen von der Gewissheit, dass der ewige Lichtstrahl des Táo sich ihnen, dem Staube, assimilirt hat. Das heisst, sie sind wahrhaft Eins geworden mit dem Unerforschlichen; mit dem Unerfasslichen, der doch so nahe ihnen ist; dem Unbegreiflichen, der das All durchdringt; dem Unergründlichen, der doch alles beglückt und segnet; dem Unendlichen, der so gewaltig, so unerforschlich und doch so herrlich, unbegreiflich und doch allüberall ist."

Hegel hatte das Christenthum die absolute Religion genannt, weil ihr Dogma in der Menschwerdung Gottes, in der Einheit von Gott und Mensch besteht; dass diese Einswerdung nur einmal stattgefunden habe, das sei die abzustreifende und in den allgemeinen Begriff zu erhebende Form der Vorstellung. Was würde Hegel gesagt haben, wenn er erfahren hätte, dass sechs Jahrhunderte vor Entstehung des Christenthums ein chinesischer Religionslehrer und Philosoph die Einswerdung von Gott und Mensch als allgemeine Wahrheit in der Form des Begriffs gelehrt habe?

Wenden wir uns nunmehr zu der Betrachtung der Erkenntnissmethode des Lao-tse. Er kennt drei Wege. Der eine ist die Tradition, die bereits damals mit dem Nimbus einer heiligen Classicität bekleideten Ansichten der Alten, die er als reservirt, als mehrdeutig aus Vorsicht, als „kernig wie die Ureinfachheit selbst und doch tief wie ein Abgrund, und — unklar wie trübes Wasser" charakterisirt (Cap. 15). Er verachtet die geduldige Aufhellung dieser Dunkelheiten nicht, verspricht sich aber nicht viel davon und bewahrt sich seine volle Selbstständigkeit.

Der zweite Weg ist die Naturerkenntniss. „Es giebt ein Táo;

iches jedermann verständlich gezeigt werden kann"; dies „ist die
t und fort erschaffende Kraft der Natur, die Natur selbst, die
tter alles Seienden". „Das aber ist nicht das ewige Táo in seiner
nen Vollkommenheit", das ewig Unnennbare, Namenlose, welches
: Wurzel oder der Urgrund der Naturkraft ist. Das irdische Táo
er die Natur ist das Táo in seinem Anderssein, in seiner Ent-
sserung, wie Hegel sagen würde; daher führt die Naturerkenntniss
cht zur Erkenntniss des ewigen, himmlischen Táo in seinem An-
hsein; zu diesem führt nur der dritte Weg, die mystische Intui-
n oder intellectuelle Anschauung. Diese wird aber verhindert,
nn der Geist von Leidenschaften und Begierden getrübt und von
laden befleckt ist; man muss daher zunächst sich von seinen Fehlern
d Gebrechen zu befreien und moralisch gesund zu werden suchen,
dem man das unlautere Begehren dem reinern und bessern Selbst
terwirft und sich zu einem harmonischen Ganzen ausbildet. Erst
nn die Seele von allen Schlacken geläutert und klar und rein
worden ist wie die eines neugeborenen Kindes, erst dann kann
m Gott schauen und sein geistiges Wesen ergründen. Indem sich
se Reinheit des Herzens in einer, die ganze Menschheit umfas-
nden Liebe äussert, erscheint die Liebe als das, was zum Gott-
hauen und damit zur Theilnahme am Ewigen (Leben) führt und
r dem Tode bewahrt.

Hat man aber einmal das unmittelbare Schauen des Táo erreicht,
nn empfängt man eben seine Erkenntniss unmittelbar vom Táo
lbst und „blickt vollständig klar und deutlich nach allen Seiten
n" (Cap. 10). Freilich geschieht auch dies nur in geweihten
ugenblicken, denn „das Erhabene ist eine Stimme, die nur selten
rnommen wird, und nach deren Klang sich der Weise doch un-
dlich sehnt" (Cap. 41).

Was ist nun der Kern dessen, was diese Stimme lehrt? Das
to ist die Negation des Sinnlich-Realen, es ist also für uns nach
er psychologischen Entstehung seines Begriffs die höchste Abstraction,
n sich aber das höchste Uebersinnliche. Die Negation des Realen,
der das Ideale (nach dem Johannes-Evangelium: das Licht), ist
ber keineswegs eine Negation des Seienden; denn „da das All alles
eiende enthält, so wäre ein Nichtseiendes unmöglich ausreichend,
amit das All zu umfassen" (Cap. 48). Diese Negativität gegen
as Reale wird des weitern ausgemalt: es ist unsichtbar, unfassbar,

überhaupt mit keinem Sinne wahrzunehmen; es hat kein vorn
hinten, es ist formlos und gestaltlos, und unendlich. Es ist
unerschaffen, nur von sich selbst stammend, allzeitlich und allg
wärtig, durchaus kräftig, stark und allmächtig, allerfüllend, all
dringend, unvergänglich und unerschöpflich in seiner Kraft.
durchaus vollkommen und höchst erhaben. Es ist „so ganz u
Vernunft entsprechend" (Cap. 45), ja es kann vielleicht am l
durch den Johanneischen „Logos" wiedergegeben werden. I
immateriell, aber das Materielle ist nur durch das Immateriell
nur in ihm sein Bestehen. Cap. 21: „Die ganze geschaffene
und ihr Schaffen und Wirken ist nur eine Emanation des Tá
Dies, obgleich an sich ein rein geistiges Wesen . . . umfasst
alles Sichtbare, obgleich immateriell und geistig, schuf (?) es
und sind in ihm alle Wesen. Unbegreiflich und unsichtbar
aber in ihm ein erhabener Geist. Dieser Geist ist das h
und vollkommenste Wesen, denn in ihm ist Wahrheit, Glaub
versicht. Von Ewigkeit zu Ewigkeit wird sein unendlicher
nicht aufhören, denn in ihm vereinigt sich das Wahre, Gut
Schöne im höchsten Grade der Vollendung." Cap. 51: „Ja,
das Táo entstehen wir, durch das Táo werden wir ernährt,
das Táo wachsen wir auf, das Táo leitet uns zum Guten, e
vollkommnet uns darin, es stärkt uns in der Tugend, es läs
darin fest werden, und schützt uns auf allen unseren Lebens
von jeglicher Gefahr."

Die Welt, in welche das Táo sich ergossen hat, ist gan
aus einem Guss; „es lässt sich nichts daran ändern noch bes
während doch der weiseste der Menschen nicht damit zu S
kommen würde, eine solche Welt einzurichten (Cap. 29).

Man sieht, die Táolehre ist ein Monismus oder Panthe
des Geistes, in welchem die Natur als die Entäusserung de
in einen ihm in seiner Reinheit nicht zukommenden Zustan
gefasst wird, während der Mensch das Táo in zweifacher We
sich haben kann, einerseits in seiner natürlichen, andererse
seiner rein geistigen Gestalt. Das Táo ist die einzige und all
Substanz des Weltprocesses, der im Kreislauf des Lebens be
„der Process ist die Selbstbewegung des Táo" (Cap. 40).

Wir kommen nun zur eigentlichen Ethik des Lao-tse. Es
ihm über allem Zweifel erhaben der Grundsatz, dass wahre T

nur durch das Táo, nur im Hinblick auf das Táo möglich ist. „Nur der, welcher vom Táo beseelt ist", ist fähig, seinem Egoismus Abbruch zu thun. Aus irdischen Motiven, aus blossen Klugheitsrücksichten lässt sich allerdings ein Verhalten des Menschen zu Stande bringen, das in seiner äusseren Erscheinung der echten Tugend sehr ähnlich sieht, aber das ist keine Tugend, es ist eine Hülse ohne Kern, ja sogar es kann hinter dieser Hülle der äusserlichen Werkgerechtigkeit ein fauler verderbter Gesinnungskern sich verbergen. Sonach hat man zwei Arten der Tugend, die irdische oder weltliche und die himmlische oder Táo-Tugend, zu unterscheiden. Táo-te-king heisst „Leitfaden der Táo-Tugend". Die drei chinesischen Cardinaltugenden: Menschenliebe (Nächstenliebe), Gerechtigkeit und Wohlanständigkeit (Höflichkeit), bilden eine Reihe, deren Glieder sich immer mehr dem Irdischen nähern, so dass Lao-tse selbst zweifelhaft ist, ob es sich schickt, die Wohlanständigkeit mit dem Táo in Verbindung zu bringen, was übrigens durch das Zartgefühl sehr wohl möglich ist. — Fragen wir, wie das Táo den Menschen zur Tugend führt, so ist es vor allem durch Beruhigung und Beseitigung der Begierden und Leidenschaften und durch ein Gegengewicht gegen die menschliche Schwäche und Verirrung, welche stets in Begierden und Leidenschaften zu versinken droht. Nach Beseitigung der Affecte würde von selbst schon die Gesetzlichkeit in der Welt herrschen, weil jeder Anreiz zur Sünde beseitigt wäre; aber das Táo thut mehr als das, es giebt die Menschenliebe, deren Ursprung himmlisch ist. Dieses „Einathmen des göttlichen Hauches", infolge dessen das bessere Selbst Gewalt erlangt über den gröbern Theil unseres Seins, nennt Lao-tse „die Verklärung" (Cap. 36); es entspricht dies völlig der Paulinischen „Wiedergeburt". Wer so vom Táo erleuchtet und vollkommen im Guten ist, der gerade ist sich dessen am meisten bewusst, dass alles das nicht sein Verdienst ist, sondern dass er es nur dem Táo verdankt, dass er also auch mit selbsverleugnender Pflichterfüllung durchaus nur etwas Selbstverständliches thut, das keines Aufhebens werth ist. Cap. 42. „Die Segnungen des Táo, die uns kein Räuber nehmen, der innere Werth, den es uns giebt, den uns kein Wegelagerer zerstören kann, das eben soll der Titel und der Hauptinhalt (Grundidee) meines Buches sein." Cap. 67; „Die vom Táo Beseelten besitzen drei Kleinode und müssen sich dadurch auszeichnen, dass sie diesen Besitz

als ihr höchstes Gut betrachten. Das erste dieser Kleinode ist die Liebe. Das zweite ist die Zufriedenheit, Genügsamkeit. Das dritte ist, dass sie sich nicht für die Ersten und Besten der Welt, nicht für Vorbilder ausgeben, demnach die Demuth und Bescheidenheit. Wer aber die Liebe besitzt, der hat Seelenstärke. Wer Genügsamkeit besitzt, Seelengrösse. Wer nicht als Erster glänzen will, sondern Demuth besitzt, der ist dahin gekommen, das Werk der Liebe an seinem Nebenmenschen erfüllen zu können, und der macht sich so würdig für die Ewigkeit. Wie steht es aber jetzt in der Welt? Da verwerfen und verachten sie die Liebe und somit die Seelenstärke. Sie wollen nichts wissen von Genügsamkeit und opfern damit ihre Seelengrösse. Sie wollen nicht demüthig nachstehen, sondern Jeder drängt sich vor, der Erste zu sein. Für sie alle ist der Tod. Jene aber, die mit den Waffen der Liebe kämpfen, erringen den höchsten, den schwersten Sieg, den Sieg über sich selbst. Dadurch werden sie vor allem Unheil geschützt, vor allem Bösen bewahrt sein, demnach das ewige Leben haben. Der Himmel wird sie zum Heil führen, denn durch ihre Liebe wurden sie gerettet und vom Untergang bewahrt."

Wenn die Liebe die höchste Tugend ist, so ist es selbstverständlich, dass der Tugendhafte nicht dabei stehen bleiben kann für das Heil seines eigenen Ich zu sorgen, sondern die Bethätigung seiner Liebe auf so weite Kreise ausdehnen muss, als ihm seine sociale Stellung gestattet, also für das Wohl der Familie, der Gemeinde, des Kreises, der Provinz oder womöglich des ganzen Reichs wirken und hier überall das Gute und Edle pflegen wird. Denn erst in Gemeinschaft werden die Menschen stark, mit Hülfsmitteln versehen, gebildet und aufgeklärt, während der Vereinzelte hülflos und rathlos irrt wie ein verschlagener Schiffer, und nur dann kann das Ganze der Gesellschaft gedeihen, wenn die Grossen herablassend, die geringen Leute ergeben gegen die Grossen sind, und die Stände vertrauensvoll zusammenwirken. (Es zeigt sich hier, dass der Lao-tse häufig gemachte Vorwurf, über der individuellen Ethik die sociale Seite der Ethik völlig ausser Acht zu lassen, keineswegs begründet ist.) Die höchsten und am schwersten zu erfüllenden Pflichten sind aber jedenfalls die Pflichten des Regenten, da, wie wir schon oben sahen, Lao-tse dem Verhalten der Regierung im Guten wie im Schlimmen einen ungeheuern Einfluss auf

das Volk beimisst. In der Art dieser Einwirkung zeigt sich aber wiederum seine übertriebene Opposition gegen volkswirthschaftliche Bestrebungen. Cap. 57: „Durch das Einwirken auf das immaterielle, auf das Geistige im Menschen, gewinnt man die ganze Welt. . . . Deshalb sagt ein weiser Regent: Ich werde das Nichtmaterielle, den Geist ausbilden, so wird das Volk an seiner Besserung arbeiten. Ich werde die Liebe zur Geistesreinheit, Geistesklarheit und Gemüthsruhe in meinem Lande erwecken und pflegen, so wird das Volk von selbst gut und brav. Ich werde das Immaterielle, Geist und Gemüth der Menschen zum Gegenstand meiner Bearbeitung machen, so wird das Volk in jeder Weise für sich selbst sorgen können."

Dabei sollen aber Wort und Handlungen der Menschen möglichst unbeschränkt sein, niemand soll eine Lehre aufgedrungen oder andisputirt werden, sondern man soll ihn von sich selbst aus dazu gelangen lassen, indem das Vorbild der Tugend auch in ihm die Tugend erweckt. Diese Toleranz wird in China, dem Lande der absoluten Glaubensfreiheit und vielleicht des besten Volksschulunterrichts, thatsächlich geübt. An sich sind diese Forderungen vortrefflich; wenn aber Lao-tse glaubt, dass die Regierung damit alles gethan habe, so liegt eben hierin sein Irrthum, der mit seinem contemplativen Quietismus zusammenhängt. Es zeigt sich hier die Achillesferse des mystischen Idealisten, der in theoretischer Hinsicht von Kong-fu-tse willig als der Höhere anerkannt wurde, ohne dass letzterer dadurch Lust bekam, sich zu seiner Ansicht zu bekehren. Kong-fu-tse wusste sehr wohl, was er that, als er seinen praktischen Realismus dem mystischen Idealismus des Lao-tse entgegenstellte — denn der Realist übt allemal grössere Einwirkungen auf die realen Verhältnisse aus —, und die Folgezeit bewies, dass er den Bedürfnissen seines Volkes besser Rechnung getragen hat als sein genialer Zeitgenosse. Die Negation gegen das Sinnlich-Reale, welche den Grundzug der Philosophie des Lao-tse bildet, erstreckt sich auch auf das praktische Leben; dies ist ein Punkt, den der Uebersetzer vollständig verkannt hat, indem ihn seine unerquickliche Polemik gegen Julien dazu fortriss, in der Widerlegung der irrthümlichen Auffassung des letztern zu weit zu gehen. Aber Lao-tse ist contemplativer Quietist ganz in demselben Maasse, wo nicht in noch höherem, als es Spinoza ist. Schon die Nebenordnung von Genüg-

samkeit und Demuth neben die Liebe sollte dies zeigen, da beide in einem fast so rigoristischen Sinne verstanden sind wie bei Jesus (vgl. Matth. 10, 9. 10; 5, 39—41). Von aller Sinnenlust, Begierden und betäubenden Vergnügungen muss der Weise als von Verunreinigungen seines Gleichmuths sich fern halten; „Gunstbezeigungen, Gnadenbeweise, Macht, Ehren müssen in uns ebenso wohl Besorgniss, ein beklemmendes Gefühl erzeugen, als Schande, Entehrung, Beschämung, Zurücksetzung; hohe Würden, hoher Stand muss uns ebenso sehr betrüben, wie das Gefühl, dass wir überhaupt einen Körper haben", woraus nämlich allein „all unser Gram, unsere Sorge, unsere Betrübniss entspringt" (Cap. 13); in der That eine vollständige theoretische Kreuzigung des Fleisches. Alles Streben nach Erwerb und Besitz oder gar nach Luxus ist schlechterdings thöricht und verkehrt. Was, frage ich, bleibt da übrig als Triebfeder des Handelns, wenn alles dies verpönt, und Zurückstellung der eigenen Persönlichkeit oder absolute Selbstverleugnung unbedingte Forderung ist? Ist es nicht genug gesagt, dass das Ideal der Tugend, das wie im Stoicismus als „der Weise" bezeichnet wird, niemals aus seiner Gelassenheit und ruhigen Würde heraustreten soll, dass er sich durchaus nur mit dem rein Geistigen beschäftigen und nur dieses geniessen soll, und dass er sich damit trösten soll, „dass das Grösste und Erhabenste der Welt sicher weniger durch Aussendinge als durch Geisteskraft vollbracht wird"? Die Demuth des Weisen soll (wie bei Jesus) so weit gehen, dass er auf sein Recht verzichtet, während er seine Pflicht erfüllt, dass er 'die Rechte anderer achtet, aber nicht versucht, dieselben zur Erfüllung ihrer Pflichten gegen ihn anzuhalten. Sollte bei solchen Grundsätzen die Julien'sche Uebersetzung vom Schluss des siebenundfünfzigsten Capitels wirklich so weit von der Wahrheit abliegen, wie Plaenckner meint? Freilich verirrt sich dieser Quietismus nirgends in Askese, nirgends auch in geistige Mortification; aber doch ist ein idyllischer Zustand sein Ideal, in dem man vom Körper und irdischen Bestrebungen möglichst wenig weiss und ganz einer tugendhaften Beschaulichkeit lebt. Aber auch mit dem Wirken bloss durch den Geist ist es nicht so genau zu nehmen; denn der Weise schätzt die Waffe an seiner Seite auch in Friedenszeiten, und wenn es sein muss, weiss er sie mit Nachdruck zu gebrauchen. Dagegen polemisirt Lao-tse gegen stehende Heere im Frieden und gegen offensive Politik; wird das

Reich zu einem politischen Defensivkriege genöthigt, dann freilich soll es alle Kräfte aufbieten und concentriren und in unwiderstehlicher strategischer Offensive den Feind mit einem entscheidenden Schlage niederwerfen, dann aber des Besiegten schonen, wie der Unbewaffneten überhaupt. Rohheit und Grausamkeit, Zorn und Rache ziemt sich im Kriege so wenig wie im Frieden. Wie weit die Humanität des Lao-tse geht, erkennt man in überraschender Weise aus dem Capitel 74, wo er gegen die Nützlichkeit und gegen die Berechtigung der Todesstrafe plaidirt.

Ich habe zu Gunsten eines Gesammtüberblicks über die Lehre des alten chinesischen Weisen darauf verzichten müssen, von der reichhaltigen epigrammatischen Spruchweisheit seines Buches umfassendere Proben zu geben, welche häufig eine frappante Aehnlichkeit selbst in den gebrauchten Bildern und Wendungen mit bekannten Sprüchen des Neuen Testaments aufweisen. Es steht zu hoffen, dass die erfolgreich begonnene Arbeit der Aufschliessung der chinesischen Philosophie mit Eifer fortgesetzt werde. Zu wünschen wäre noch, dass in einer neuen Auflage des vorliegenden Werkes in den Commentaren statt weitschweifiger pädagogischer und erbaulicher Excurse durchweg eine wortgetreue Uebersetzung des Chinesischen eingeschaltet würde, welche allein dem Laien eine gewisse Controle des frei übersetzten Textes ermöglicht. Ein vorn im Index ausgeworfenes Inhaltsverzeichniss der Capitel würde die Uebersicht wesentlich erleichtern. Ich schliesse mit den Schlussworten des Capitel 58, welche als charakterirendes Motto der Natur des alten Weisen dienen können: „Licht, nicht Glanz!“

IX. Symptome des Verfalls im Künstler- und Gelehrtenthum.

(1872.)

Dass die ausübenden Künste sich gegenwärtig in merklicl
Verfall befinden, ist eine nachgerade trivial gewordene Bemerk
und ebenso bekannt ist es, dass dieser Verfall zu einem erheblic
Theil den allmählich sich summirenden nachtheiligen Einflüssen
Last gelegt werden muss, welche Geldgier und Eitelkeit auf
Charakter der Künstler ausüben. Diese beiden Motive, welche
Kunststreben als solchen gleich fern stehen, haben, genährt d
die allgemein wachsende Gewinnsucht unserer Zeit, das Aufkei
des Virtuosenthums ebenso sehr begünstigt, wie sie ihrerseits d
die Verhältnisse des Letzteren wiederum gesteigert wurden.
sehr das Virtuosenthum eine berechtigte Seite der Kunstentwi
lung überhaupt ist, insofern es dazu beiträgt, das Durchschn
niveau der künstlerischen Technik zu erhöhen und dadurch
Kunst mit wirksameren Mitteln zum Ausdruck ihres idealen Geh
auszustatten, so sehr pflegt es unmittelbar die Kunst zu schädi
indem es die äusseren Mittel des Ausdrucks als Selbstzweck beh
delt und dadurch das wahre Wesen der Kunst verfälscht.
Publikum, das ohnehin schwer genug in die zum tieferen, inner
erhebenden und veredelnden Kunstgenuss unerlässliche, weihev
Stimmung zu versetzen ist, wird dadurch nur um so mehr
innerlich vertieften Kunstgenuss abgelenkt und daran gewöhnt,
blendende Aeusserlichkeit der Oberfläche anstatt des inneren
halts in's Auge zu fassen; und die anderen Künstler, welche bi
mit ehrlichem Streben dem Wesen der Sache zugewandt wa
werden durch die schnell erzielten äusseren Erfolge an Beifall
Gewinn, die ihnen täglich vor Augen liegen, verführt, die mi

geräuschvolle Achtung und die weniger glänzende, aber solidere Existenz, die ihnen ihre Tüchtigkeit verschaffte, gegen die verlockende Hohlheit dieses Virtuosenthums zu vertauschen. Diese Symptome zeigen sich gleichmässig in Malerei wie in Musik, in Literatur wie in Schauspielkunst. Wir haben einen der grössten Romanschriftsteller gesehen, welcher sich dazu hergab, das Vorlesen herausgerissener Fetzen aus seinen Romanen zu einem Triumphzug für sich und seinen Geldbeutel zu gestalten; wir haben Schauspieler, die auf eine Rolle, Sängerinnen, die auf eine Arie oder auch nur auf eine bestimmte Coloratur, auch wohl Tenoristen, die wesentlich auf ihr hohes cis reisen, und haben Maler gehabt, die ein Bild auf Ultramin in der Welt herumreisen liessen.

Vom rein volkswirthschaftlichen Standpunkt betrachtet, kann man es nun zwar gewiss keinem Künstler verdenken, wenn er seine Leistungen zu so hohem Preise verwerthet, wie die Nachfrage nach denselben es ihm ermöglicht; aber es ist eben unerlaubt, Kunstleistungen nach rein volkswirthschaftlichen Gesetzen als **Waare** zu behandeln. Sicherlich ist auch in Kunst und Wissenschaft der Arbeiter seines Lohnes werth, aber so gewiss, wie jede wahrhaft künstlerische und wissenschaftliche Leistung einen Werth besitzt, der durch alle volkswirthschaftlichen Werthe der Welt zusammengenommen nicht aufzuwiegen ist, so gewiss ist es Pflicht des Künstlers, diesen ewig unbezahlbaren Werth seiner Kunstleistung höher zu achten als den Marktwerth derselben, der sich nach Angebot und Nachfrage bestimmt. Ein Künstler, der dies unterlässt, der in banausischer Weise seine Leistungen dem künstlerischen Werthe nach verschlechtert, um einen höheren Marktpreis aus denselben herauszuschlagen, begeht damit ein Attentat auf sein Talent und ein Verbrechen an seinem Beruf; er verletzt die Pflicht, als treuer Knecht mit dem ihm anvertrauten Pfunde zu wuchern, und entweiht das Priesterthum im Tempel der Kunst, zu dem er berufen war, um durch künstlerische Mittel die Menschheit zu erheben und zu veredeln. Sein Unrecht ist ein doppeltes, wenn sein Abfall von der idealen Aufgabe seines Berufs nicht nur sein eigenes Talent zu künstlerisch werthlosen oder doch minder werthvollen Zwecken vergeudet, sondern auch zugleich das künstlerische Leben seiner Zeit als Ganzes schädigt. Die Aufgabe der Kunst ist eine so erhabene, dass sie das Recht hat, sogar persönliche Opfer zu

erheischen, und in einer Zeit, wo das Verfolgen idealer künstlerischer Ziele nicht mit einem angemessenen äusseren Lohn und Anerkennung zu vereinbaren, eher den Verzicht auf diese als den auf das Verfolgen des für recht erkannten Weges zu fordern.

Solche Arbeiter um Gottes willen sind es, denen die Völker das Beste ihrer geistigen Habe verdanken, und deren selbstverleugnender Grösse die dankbare Nachwelt Denkmäler errichtet. Wer in solcher Lage nicht die Kraft des Opfers in sich findet, der ist zu bedauern, denn ihm entgeht das Höchste, was die Welt dem Menschen zu bieten hat: der Lohn des eigenen Bewusstseins; aber tadeln dürfen wir ihn nicht. Wer hingegen in gesicherter und geehrter Stellung lebend, aus blosser unersättlicher Gier nach immer grösserem Gewinn und immer höherer, wo möglich mit Niemandem getheilter Ehre in irgend welcher Weise den künstlerischen Werth seiner eigenen Leistungen beeinträchtigt (und sei es nur dadurch, dass er sie aus dem Rahmen herausreisst, in welchem sie als Glied eines grösseren Kunstganzen die höchste künstlerische Wirkung erzielen) und die Kunst, der er angehört, schädigt, der hat, wie sehr er auch vom juristischen und volkswirthschaftlichen Standpunkt im Rechte sein mag, vor dem ethischen Forum keine Nachsicht zu erwarten.

Ich bin weit entfernt davon, die hässlichen Symptome der Gegenwart für das Zeichen einer unheilbaren Krankheit zu halten. Ein eitles Völkchen waren die Künstler von jeher, seit Thespis auf seinem Karren durch Hellas zog; und dies ist auch psychologisch sehr erklärlich und entschuldbar, da der Beifall des Publikums die Lebensluft ist, in der sie athmen — besonders für diejenigen, welche demselben Auge in Auge gegenüber und deshalb in unmittelbarer Wechselwirkung mit ihm stehen. Man dürfte annehmen, dass die besseren Elemente der Künstlerschaft heute wie zu jeder Zeit in der idealen Aufgabe ihres Berufes die Kraft finden müssen, diesen Dämon zu überwinden.

Schlimmer ist die bei dem rapide zunehmenden Nationalreichthum und Luxusbedürfniss durch die Concurrenz mit anderen Ständen fortwährend aufgestachelte Gewinnsucht. Erwägt man aber, dass die Honorare für künstlerische Leistungen (mit Ausnahme vielleicht der durch übergrosses Angebot gedrückten Instrumentalmusik) entschieden in rascherer Progression gestiegen sind als der Geld-

werth gesunken ist, dass also die Stellung der Künstler sich nicht nur in gesellschaftlicher, sondern auch in pecuniärer Beziehung gegen früher gebessert hat, so ist die Erwartung gerechtfertigt, dass dieselben lernen werden, eine Besserung ihrer Lage mehr in der Gründung solider genossenschaftlicher Einrichtungen als in individueller Ausbeutung ephemerer Erfolge zu suchen.

Das Virtuosenthum im engeren Sinne, wie es namentlich auf musikalischem Gebiet vor einigen Jahrzehnten unerhörte Triumphe feierte, hat als solches seine Zeit bereits hinter sich; und es ist wesentlich unsere Aufgabe, jene Kunstgebiete von demselben zu desinficiren, in welche es sich gleichsam verstohlen eingefressen, und dadurch den Geschmack des Publikums in bedenklicher Weise alterirt hat. So hat sich z. B. das Publikum gewöhnt, eine Bühnendarstellung nicht sowohl nach ihrer künstlerischen Gesammtwirkung zu schätzen und zu geniessen, als nach der Gelegenheit, welche die Rollen der Individualität gewisser Darsteller zur Entfaltung bieten. Der Mangel kräftiger und einheitlicher Regie hat hier ebensoviel verschuldet, wie die allzu grosse Bekanntschaft des Publikums mit den älteren Repertoirstücken und die Seltenheit guter neuer.

Am meisten haben wir uns vor der Infection durch französische und englisch-amerikanische Corruption zu hüten, in welchen Ländern der Verfall (wenn auch aus ganz verschiedenen Ursachen) viel tiefer und die Aussichten auf Wiederaufschwung viel geringer sind als bei uns. Als ein günstiges Zeichen dürfen wir es in dieser Hinsicht auffassen, dass trotz aller bezahlten Reclame der Humbug fremder Impresarios bei uns doch nur der Neugier, nicht der gläubigen Bewunderung einen gewissen äusseren Erfolg verdankt. In der Malerei ist der Fortschritt, welche das Gesammtniveau der heutigen Technik dem Virtuosenthum verdankt, ganz eclatant; die Art der Vorführung dieser Kunst macht es einem echten Künstler leichter, als auf irgend einem andern Gebiet, einem wirksam zur Erscheinung gebrachten bedeutenden idealen Gehalt auch die verdiente Anerkennung zu erwerben, und es bleibt abzuwarten, in wie weit die Zukunft uns noch inhaltliche Fortschritte auf diesem Felde zu bieten haben wird.

Gehen wir nun auf das Gebiet der Wissenschaft über, so ist man im Allgemeinen der Ansicht, dass der Zustand des Gelehrten-

thums, namentlich in den sogenannten exacten Wissenschaften, ein sehr erfreulicher sei, der zu keinen Ausstellungen Anlass gebe. Wenn dies im Allgemeinen richtig ist, so muss uns doch der ganze Gang der modernen gesellschaftlichen Entwickelung warnen, uns in schädliche Sicherheit einzuwiegen, und darf die Gefahr nicht übersehen werden, dass die im Künstlerthum beobachteten Elemente der Corruption die Gefahr einer Ansteckung auch der gelehrten Kreise nahe legen. Es ist ferner zu beachten, dass, wenn die Wissenschaft durch ihre äussere Stellung die Lauterkeit ihres Wesens viel leichter als die Kunst bewahren kann, so doch auch eine Infection durch äusserliche dem Wesen der Sache fremdartige Rücksichten hier sofort einen viel nachtheiligeren Einfluss üben muss. Diese Erwägungen nöthigen dazu, auf weit geringfügigere Symptome aufmerksam zu sein, um jede sich einschleichende Corruption wo möglich im Keime ersticken zu können. Es ist natürlich ein missliches Unternehmen, den Finger auf wunde Stellen zu legen, und je undankbarer ein solches Geschäft im Allgemeinen genannt werden muss, um so mehr Dank verdient der Mann, welcher sich durch persönliche Rücksichten nicht von der rücksichtslosen Aufdeckung wahrgenommener Schäden abschrecken lässt, von Seiten aller derer, welchen das sachliche Interesse über die rücksichtsvolle Schonung des Bestehenden geht.

Eine Kassandrastimme dieser Art hat der durch seine photometrischen und spektroskopischen Untersuchungen rühmlichst bekannte Professor der physikalischen Astronomie, Friedrich Zöllner, in der Vorrede und dem zweiten Theil seines neuesten Werkes erhoben: „Ueber die Natur der Kometen; Beiträge zur Geschichte und Theorie der Erkenntniss" (Leipzig bei Engelmann, 2. Aufl.). Die Untersuchungen über die Beschaffenheit der Kometen führten den Verfasser auf die Frage, wie es möglich sei, dass nach den Leistungen von Olbers und Bessel ein Physiker von dem Rufe Tyndalls mit seiner völlig sinnlosen Erklärung der Kometenkerne und -schweife durch aktinische Wolken hervortreten konnte; und dies veranlasste ihn wiederum zu allgemeineren Betrachtungen über die Rückschritte im methodischen Denken, welche in der neueren Naturwissenschaft namentlich in England und Frankreich in auffallender Weise zu Tage treten. So erweiterte sich sein Buch unvermerkt zu einer Philippika gegen die naturwissenschaftlichen Schäden unserer Zeit,

welche mit aufrichtiger Wärme und glänzender Schärfe geschrieben, auch demjenigen eine interessante Lectüre bietet, der nicht die Absicht hat, sich eingehender um die Natur der Kometen zu bekümmern, sondern nur die allgemein gehaltenen Abschnitte aus dem ausführlich gehaltenen Inhaltsverzeichniss heraussucht. Der Verfasser hat bei diesen Angriffen den Vortheil, dass er selbst als anerkannt tüchtiger Empiriker zugleich über ein Maas von speculativer Combinationsgabe und logisch mathematischem Deductionstalent verfügt, wie es nur selten bei Naturforschern der Gegenwart gefunden wird. Aber mehr als das: Zöllner ist sich dieser Unterschiedes und der Erfolge, welche er seinem Verfahren verdankt, auch bewusst, und erkennt als einen Hauptgrund für den Rückschritt der Naturwissenschaften in England und Frankreich den Mangel an klarer Anwendung richtiger erkenntniss-theoretischer Principien. Er drückt dies (nicht ganz correct) so aus, dass die blosse Induction keine Wissenschaft schaffen könne ohne die beweisende Deduction des Gefundenen, und sieht in der deductiven Anlage der Deutschen den Vorzug, demzufolge Deutschland allein berufen sei, der Träger und Schauplatz einer bevorstehenden Epoche der deductiven Erkenntniss der Welt zu werden, wie sie schöner, herrlicher und reicher an Harmonieen nie zuvor gesehen worden ist (S. LXX). „Wie zwei Liebende nach langem und unfreundlichem Schmollen, an äusserer und innerer Erfahrung bereichert, endlich ihr beiderseitiges Unrecht erkennen, und von unwiderstehlicher Sehnsucht ergriffen, sich zum ewigen Bunde die Hände reichen, — so verkünden der Gegenwart tausend vernehmbare Zeichen den herannahenden Tag der Versöhnung (zwischen exacter Forschung und Philosophie)! Schon erklingen die deutschen Wälder von den Stimmen befiederter Sänger, Knospen brechen hervor, alles drängt und treibt ahnungsvoll, wie beim Grauen eines schönen Frühlingstages lauscht alles dem Aufgange der Sonne“ (S. LXXI). —

Als Beispiele, mit einer wie geringen Menge empirischen Beobachtungsmaterials bei scharfem methodischen Denken schon Grosses geleistet werden könne, wird der Verfasser nicht müde, stets von Neuem den grossen Kepler in den verschiedensten Einzelheiten vorzuführen. Er thut aber noch mehr; er vollzieht eine schöne That der Pietät auch an den deutschen Philosophen Kant und Schopenhauer, indem er ihre Anticipationen naturwissenschaftlicher

Entdeckungen der Neuzeit in seitenlangen Citaten den entsprechc den Stellen neuerer Forscher gegenüber abdruckt, wo dann freili die oft wörtliche Uebereinstimmung in den wichtigsten Aufschlüss frappant ist. S. 345—350 confrontirt er Schopenhauer's Lehre üb die Apriorität des Causalgesetzes mit den conformen von Helmho in seiner „Physiologischen Optik" entwickelten Lehren, und S. 3 bis 361 die Behauptungen Schopenhauer's über Materie, Kraft u Wille mit den fast gleichlautenden Ansichten von Wallace.

Der letzte Abschnitt des Buches lautet: „Immanuel Kant u seine Verdienste um die Naturwissenschaft". Die Confrontati Kant's mit La Place (S. 460—463) ergiebt das Resultat, „dass d Deductionen Kant's genau auf denselben mathematisch-mechanisch Principien fussend, nicht nur viel gründlicher und allgeme ner als La Place die fraglichen Probleme behandeln, sondern da Kant auch specielle und ganz bestimmte Thatsachen (z. B. die R tationsgeschwindigkeit des Saturnrings) mathematisch deducirt, der Richtigkeit direct durch Beobachtungen geprüft werden konnt (S. 356). Ueber die Lage des Mondschwerpunktes stellt er ei Bemerkung Kant's einer Darlegung Hansen's aus dem Jahre 18 gegenüber; über die Verzögerung der Rotationsgeschwindigkeit d Erde durch den Einfluss von Ebbe und Fluth confrontirt er Ka und J. R. Mayer, über die Theorie der Winde und deren Drehung gesetz Kant und Dove. Durch alles dies „soll der heranwachse den Generation der Naturforscher das ihnen eingeimpfte Vor urtheil gegen alles, was Philosophie heisst, genommen, u ihnen ebenfalls inductiv der verloren gegangene Glaube an di Fruchtbarkeit und Nothwendigkeit einer rationellen phi losophischen Ausbildung auch für die Fortschritte der Na turwissenschaften wieder an's Herz gelegt werden", dami dieselben wieder befähigt werden, der gegenwärtig überhand ne menden empirischen Zersplitterung gegenüber „die Continuitä der Gesammtheit aller wissenschaftlichen Bestrebungen anzuerkennen (S. 428—429). „Zu früherer Zeit bildete wenigstens das Stu dium der classischen Sprachen und ihrer Grammatik ein Art praktisch philosophischer Propädeutik... Wenn dagegen heut zutage ein junger Mann eine neue Verbindung hergestellt ode gar eine „neue Reihe" entdeckt hat, so beschreibt er genau di Manipulationen und Analysen, welche ihn zu seinem Resultate ge

führt haben; diese Beschreibung wird als „Dissertation“ gedruckt und die Staffel zum Gipfel des Ruhmes ist als „Doctor“ glücklich erreicht. Wenn nun Neigung und Ausdauer zum weiteren Laboriren und vor allem genügende Mittel vorhanden sind, einige Zeit diesen liebgewordenen Beschäftigungen nachzugehen, so winkt als zweite Staffel die „Habilitation“. Ein zweiter glücklicher Fund, die Entdeckung einer zweiten „neuen Reihe“ und siehe da, der Stoff zu einer Habilitationsschrift ist bereit. Weht nun der Wind günstig, d. h. besitzt der junge Docent, abgesehen von einem anziehenden Vortrage, die genügende Schmiegsamkeit und Liebenswürdigkeit des Charakters, um einflussreichen und tonangebenden Männern der Wissenschaft als Herold des Ruhmes zu dienen, so ankert auch bald das Schifflein im sichern Hafen einer Professur, und die grosse Gelehrtenrepublik ist um einen neuen Bürger reicher. Ebenso wie in der Chemie geht es aber auch in anderen Wissenschaften: die Methoden und Instrumente sind vorhanden, die Formeln liegen bereit und besitzt der Jünger der Wissenschaft die erforderlichen Charaktereigenschaften, vor allem Liebenswürdigkeit, Ausdauer, intellectuelle Resignation und robuste Gesundheit, so macht er Carrière und bringt es mit Leichtigkeit zum Professor, gleichgültig, ob er im Laboratorium „neue Reihen“ oder auf Sternwarten neue Kometen und Planeten entdeckt. Allein, es ist nicht zu verkennen, dass sich gegenwärtig auf allen Gebieten der Naturforschung eine kräftige Reaction gegen jene einseitige Vermehrung des empirischen Materials vorbereitet.“ (Vorwort S. XII—XIII.)

Als Beweis für den beginnenden Umschwung giebt Zöllner Stellen aus Vorträgen von du Bois-Reymond und Ewald Hering wieder, welche „noch vor zehn oder zwanzig Jahren kein Naturforscher, ohne von seinen Collegen, speculativer Gelüste verdächtig, verketzert zu werden, hätte aussprechen dürfen“ (S. 16). Zöllner selbst liefert in dem vorliegenden Werke durch seine naturphilosophischen Betrachtungen „Ueber die allgemeinen Eigenschaften der Materie“ und durch seine psychologisch-philosophischen Beiträge „Zur Geschichte und Theorie der unbewussten Schlüsse“, den besten Beweis für seine Behauptung.

Eine wesentlich mitwirkende Ursache für den Verfall des wissenschaftlichen Denkens in der Naturwissenschaft erkennt Zöllner in dem Einflusse der Technik und Industrie auf dieselbe, namentlich bei solchen praktisch-realistischen Völkern, denen ein hin-

reichendes Gegengewicht rein idealer Bestrebungen fehlt. Die Wissenschaft entspringt dem Bedürfnisse des Verstandes nach causaler Erkenntniss der Welt, der angeborenen Frage: „Warum?"; die Bestrebungen der Technik und Industrie hingegen entspringen dem Bedürfnisse des Leibes nach harmonischem Gleichgewicht der sinnlichen Empfindungen, dem Wunsche nach möglichst bequemem und behaglichem Leben. Naturwissenschaft und Technik sind zur Befriedigung dieser divergenten Bedürfnisse, zur Erreichung dieser heterogenen Zwecke auf dasselbe Reich von Erscheinungen zur Wahl ihrer Mittel angewiesen, und können daher häufig dieselben Verstandesoperationen benutzen. Gleichwohl bleiben sie ihrem Zwecke nach grundverschieden, und es ist eine Begriffsverwirrung, irgend welche dem Dienste der Technik gewidmete Verstandesthätigkeit als eine wissenschaftliche Thätigkeit hinzustellen und diejenige Ehre für sie in Anspruch zu nehmen, welche der Wissenschaft wegen ihrer relativ unegoistischen und idealen Ziele von jeher bereitwillig zuerkannt worden ist. „Wenn ein Schuhmacher mit allen Mitteln des physikalischen Scharfsinns die Zähigkeit seines Peches, die Haltbarkeit seines Zwirnes, den Brechungscoefficienten der Flüssigkeit in seiner Beleuchtungskugel untersucht, um seine Concurrenten durch vorzügliche Waare zu überflügeln, so bleibt er deswegen doch immer nur ein intelligenter Schuster. Wenn aber jemand, bei Sonnenschein auf der Eisenbahn fahrend, durch den miteilenden Schatten des Zuges auf die Frage geführt wird, ob bei fortdauernd gesteigerter Geschwindigkeit des Zuges der Schatten nicht doch ein wenig hinter dem Zuge zurückbleiben würde, so ist das eine wissenschaftliche Reflexion, und eine auch nur mit den rohesten Mitteln hierüber angestellte Untersuchung stempelt jenen Menschen zu einem wissenschaftlichen Forscher" (S. 228). Nun sind aber die aus den leiblichen Bedürfnissen entspringenden Motive bei der Mehrzahl weit kräftiger als die rein geistigen, und es liegt die Gefahr nahe, dass die Methode der Wissenschaft und die Reinheit ihrer Ziele durch unvermerkte Substitution der materiellen an Stelle der intellectuellen Bedürfnisse eine Einbusse erleide. Es liegt eine Art von Bestätigung in der Thatsache, dass die organischen Wissenschaften, Astronomie, Physik und Chemie, an eigentlich wissenschaftlichem Gehalt um so ärmer sind, je enger sie mit technischer Verwendung

für praktische Zwecke Hand in Hand gehen, und dass die stoffliche Ansammlung wissenschaftlich unverarbeiteten Beobachtungsmaterials in den Ländern am grössten ist, wo das Gegengewicht einer rein idealen Wissenschaft, der Philosophie, am schwächsten vertreten ist. Deutschland ist in dieser Beziehung in der relativ günstigsten Lage, aber auch uns thut es noth, gegen diese der Naturwissenschaft drohende Gefahr rechtzeitig das rechte Heilmittel anzuwenden: nämlich philosophische Bildung der Naturforscher, besonders in deren jüngerem Nachwuchs. Wie dringend im Allgemeinen die Wiedererweckung der mehr als billig schlummernden intellectuellen Bedürfnisse in unserer studirenden Jugend erforderlich ist, wie sehr es geboten ist, das Verständniss und das Interesse für reine Wissenschaft in dem meist vom Brodstudium und materiellen Genüssen absorbirten Studententhum neu zu beleben, das beweist am schlagendsten die Thatsache, dass die vielfach reproducirte Rectoratsrede des Heidelberger Professor Hofman im Herbst 1871, welche diese Schäden schonungslos geisselte, nirgends in der Presse auf Widerspruch gestossen ist, vielfach aber zustimmenden Wiederhall gefunden hat.

Ausser dem oben angeführten Grunde giebt es noch einige andere, weshalb die exacten Wissenschaften in Frankreich und England ungünstiger gestellt sind als bei uns; es ist dies vornehmlich die weniger verbreitete Kenntniss fremder Sprachen und die nationale Eitelkeit.

Einer der hervorragendsten englischen Gelehrten sagte am 1. August 1871 in Edinburg in einer öffentlichen Ansprache: „Selbst bei den grössten Männern der Wissenschaft in diesem Lande findet man verhältnissmässig wenig Kenntniss von dem, was schon geleistet ist, — ausgenommen natürlich in dem einen oder mehreren von jedem Individuum cultivirten Specialgebieten" (Zöllner S. XL). Dass selbst letztere Einschränkung ungenau ist, zeigt sich an Tyndall's Kometentheorie. Dieser erklärt, durch eine Stelle Bessel's zur Veröffentlichung seiner Theorie*) ermuthigt worden zu sein, beweist also damit, dass er von der Existenz der Arbeit Bessel's Kenntniss

*) „Ueber die Wärme, betrachtet als eine Art der Bewegung", nach der 4. Aufl. des Originals durch H. Helmholtz und G. Wiedemann herausgegeben. 2. Aufl. der deutschen Uebersetzung; letztes Capitel.

gehabt hat, ohne es für nöthig zu finden, sich um deren Inhalt zu bekümmern, welcher seine windigen Hypothesen völlig über den Haufen wirft. Zugleich richtet sich die Bessel'sche Stelle mit merkwürdiger Ironie des Schicksals gegen Tyndall, da Bessel darin bedauert, „nicht einen Versuch, wie den gegenwärtigen" (d. h. seinen eigenen) zur Prüfung schon vor sich gehabt zu haben. Eine solche Nonchalance in der Aufstellung von neuen, möglichst frappanten Hypothesen ohne jede Bekümmerung um die Wahrung der geschichtlichen Continuität, muss in den inductiven und exacten Wissenschaften unausbleiblich zum Verfall derselben führen. Sie ist aber nur zum Theil hervorgerufen durch die sprachliche Erschwerung der Kenntnissnahme von dem in andern Ländern Geleisteten; zum grösseren Theile ist sie bei bei den Engländern und Franzosen ein Resultat der nationalen und persönlichen Eitelkeit welche nicht nöthig zu haben glaubt, sich um ausländische Leistungen und gar um diejenigen vergangener Zeiten (Bessel's Arbeit stammt aus dem Jahre 1836) zu bekümmern.

Dies wird durch die lächerliche Arroganz bewiesen, mit welcher jedes der beiden Völker die wichtigsten der neuen Entdeckungen für sich in Anspruch nimmt. Die Verdrehung und Fälschung der Geschichte der Entdeckungen wird zu diesem Zweck so weit getrieben, dass die barbarischeste Unkenntniss nicht mehr als ausreichende Entschuldigung dienen kann, sondern nachweislich die vorsätzliche Fälschung zu Hülfe kommen muss.

Von dieser Art ist z. B. die „Geschichte der chemischen Lehren seit Lavoisier bis auf unsere Tage" von Wurtz, welche mit den Worten beginnt: „Die Chemie ist eine französische Wissenschaft, sie wurde von Lavoisier unsterblichen Andenkens gegründet", und in ähnlichem Tone weitergeht, während doch Wurtz in seinem bekannten Bericht über den Befund der deutschen naturwissenschaftlichen Institute im Vergleich mit den französischen an den Unterrichtsminister Duruy beweist, dass er wohl einen vorurtheilsfreien Blick besitzt. Aber die französischen Gelehrten wissen, dass sie dem französischen Publikum gegenüber verspielt haben, sobald sie aufhören, dessen nationale Eitelkeit mit den gröbsten Schmeicheleien zu kitzeln, wie dies die unparteiische Stimme des russischen Botschaftsattaché Alexander de Balche in einer interessanten Brochüre *„M. Renan et Arthur Schopenhauer"* (bei Brockhaus 1870) gründlich

aufgezeigt hat. Ein anderes Beispiel eclatanter Geschichtsfälschung, das Zöllner noch nicht hat benutzen können, bietet Maxwells *„Theory of Heat“*, welcher R. Clausius in Poggendorf's Annalen (1872 Nr. 1) eine gründliche Beleuchtung zu Theil werden lässt unter Heranziehung von Taits *„Sketch of Thermodynamics“*, ein Buch, von dessen *„Historical Sketch“* nicht gerade sehr viel günstiges zu urtheilen ist. Ein weiteres Beispiel bietet die Rede des Präsidenten der britischen Naturforscherversammlung in Edinburg, W. Thomson, in welcher derselbe die Spectralanalyse als eine englische Entdeckung von Stokes in Anspruch nimmt. Dieser erkannte in der That die Coincidenz der beiden dunkeln Linien im Sonnenspectrum mit den beiden hellen Linien einer mit Kochsalz imprägnirten Alkoholflamme, hatte aber entweder keine Ahnung von der Bedeutung dieser Entdeckung oder besass trotzdem die miraculöse Indolenz, diese welterschütternde Entdeckung sieben Jahre lang mit sich herumzutragen, ohne auch nur einen einzigen Stoff auf weitere Liniencoincidenz zu prüfen.

Die Gefahr der Inficirung der deutschen Wissenschaft durch die üblen Seiten der englischen und französischen wäre weit geringer, wenn die Deutschen nur auch erst in der Wissenschaft etwas mehr Bewusstsein ihres nationalen Werthes gewinnen wollten und sich nicht mehr von jeder ausländischen Grösse imponiren liessen und willig vor ihr sich beugten, die den Glanz ihres Ruhmes doch grossentheils der Reclame verdankt, welche durch jene „unbewusst binären oder multiplen Verbindungen zur gegenseitigen Adoration und Verherrlichung geschaffen wird, um das dunkle Gefühl des inneren Rückschritts zu übertäuben“ (S. LIX). Bis jetzt aber fallen wir vor jeder neuen literarischen Erscheinung in England und Frankreich auf naturwissenschaftlichem Gebiet vor Bewunderung auf den Rücken, ohne daran zu denken, dass wir bei uns auch gute und in mancher Hinsicht bessere Bücher haben; die deutschen Verleger beuten diesen Aberglauben des gegen einheimische Literatur sehr zurückhaltenden Publikums aus und kaufen sich zu den „autorisirten“ Uebersetzungen die renommirtesten Namen der deutschen Naturwissenschaft, welche sich auch dazu hergeben, weil sie gelegentlich mit den englischen und französischen Autoren in persönliche Intimität gekommen sind. Ihre Betheiligung besteht aber höchstens in der Abfassung einer Vorrede; denn wenn sie wüssten,

welche Beleidigungen gegen die deutsche Wissenschaft und g
den guten Geschmack, welche unwissenschaftlichen Hypothesen
welche sinnlose Excurse stellenweise in diesen Büchern stehe
würden sie sich wohl gescheut haben, die mechanischeUeberse
mit der Autorität ihres Namens zu decken, oder würden doch w
stens eine redactionelle Superrevision geübt haben. Zöllner
„Vielleicht schon das nächste Decennium wird in Frankreich
England so wunderbare Erscheinungen auf naturwi
schaftlichem Gebiete zu Tage fördern, dass die Richtigkeit m
Behauptungen (über den dortigen Verfall der Wissenschaft)
den weniger weit Blickenden überzeugend bewiesen sein w
(S. LX.)

Ein weiterer Grund für den in England und Frankreich
zeigenden Verfall der Wissenschaft liegt in der Verschiedenhei
socialen Stellung der dortigen Gelehrten von derjenigen früherer Z
welche dazu beiträgt, durch Reizung der gesellschaftlichen Eit
die wissenschaftliche Leistungsfähigkeit zu beeinträchtigen.
führt uns auf die allgemeinere Frage, in wie fern die Eitelke
Stande sei, die Leistungen eines Forschers zu schädigen.

Für die Kenner der Schopenhauer'schen Lehre vom Prima
Willens im Selbstbewusstsein brauche ich nicht erst besonders
auf hinzuweisen, dass die Art und Weise der Bethätigung de
tellectuellen Anlagen nichts weniger als unabhängig ist von
durch die charakterologischen Dispositionen des Individuums
dingten Neigungen, Interessen und unwillkürlichen Verhaltungswe
es ist nicht nur das Maass der Bethätigung der intellectu
Fähigkeiten vom Charakter beeinflusst, sondern es ist auch
Richtung derselben davon abhängig, welche Ziele den I
essen des Individuums am meisten begehrungswürdigersche
und die Verschiedenheit der vorgesteckten Ziele bedingt wied
zum Theil verschiedene Wahl der Mittel zu ihrer Erreichung. N
bei bewirkt aber die Vererbung solcher intellectuellen Gewohnh
durch Generationen hindurch, dass sich schon vor dem Eintrit
Leben eine gewisse Correlativität zwischen charakterologischen
intellectuellen Prädispositionen herausbildet, welche noch nicht
länglich studirt ist, aber ihr Analogon in der correlativen Besch
heit verschiedener Körpertheile desselben Organismus findet.
diese Weise kann sich in ganzen Völkern eine inductive oder

ductive, eine empiristische oder speculative, eine rationalistische oder mystische, eine realistische oder idealistische, eine praktische oder theoretische Grundrichtung des Intellects herausbilden. Haben wir aber die Gefahren angedeutet, welche der Wissenschaft aus einem Ueberwiegen der praktischen Interessen und des dominirenden Strebens nach sinnlichem Behagen entspringen, so zeigt sich nunmehr die Eitelkeit in ihren verschiedensten Gestalten als eine andere Charaktereigenschaft von höchster Wichtigkeit.

Ist der Erkenntnisstrieb der Ausfluss eines natürlichen Bedürfnisses, so muss auch seine Befriedigung, das Erringen neuer Wahrheiten im Forschen nach der Wahrheit, eine naturgemässe Lustempfindung gewähren. Diese Lust ist eine mit der erfolgreichen wissenschaftlichen Production unmittelbar verknüpfte, und bei ideal veranlagten Naturen ist sie allein im Stande, für Verspottung, Verachtung und Verfolgung durch die menschliche Gesellschaft schadlos zu halten. Ausser dieser unmittelbaren Lustempfindung pflegen aber wissenschaftliche Leistungen unter normalen gesellschaftlichen Verhältnissen noch durch die ihnen zu Theil werdende Anerkennung mittelbar Lustempfindungen nach sich zu ziehen, welche in Rücksicht auf den alleinigen objectiven Zweck der Forschung nur als accessorische zu betrachten sind. Ist nun der Forscher eitel, d. h. legt er dieser Anerkennung einen grösseren Werth bei, als dieselbe nach Schätzung der wissenschaftlichen und geistigen Bedeutung der Beifall Spendenden — als Bestätigung seiner subjectiven Denkresultate durch fremdes, unparteiisches und doch sachverständiges Urtheil — für ihn haben kann und darf, so wird das Streben nach der Erringung dieses Beifalls bei steigender Ueberschätzung seines Werths in wachsendem Maasse den eigentlichen Trieb nach Wahrheit überwuchern, zurückdrängen und endlich an seine Stelle treten; und dies alles natürlich um so leichter, je schwächer der Durst nach reiner Erkenntniss an sich schon veranlagt war, und je mehr die gesellschaftlichen Zustände danach angethan sind, um durch künstliche Mittel die Eitelkeit zu reizen. Mehr als in andern Ländern ist diess in Frankreich der Fall, wo die Eitelkeit die Atmosphäre des ganzen öffentlichen und geselligen Lebens bildet, und deshalb ist es auch in diesem Lande für den Gelehrten am schwersten, sich die Selbstlosigkeit eines ehrlichen Wahrheitsdranges zu wahren.

Sobald aber eine solche Verschiebung der Triebfedern
Forschers stattgefunden hat, muss nothwendig auch eine Modifica
in der Wahl der Mittel, in der Art und Weise der vorgenomm
Verstandsoperationen eintreten, denn der Gelehrte merkt sehr l
dass keineswegs die für den Fortschritt der Wissenschaft wicl
sten Entdeckungen immer das meiste Ansehn einbringen, weil
selben oft ganz unscheinbar sind und ein nur bei sehr Wen
vorauszusetzendes Maass von Verständniss verlangen, sondern
vielmehr die minder wichtigen, aber blendenden und Jedern
verständlichen Entdeckungen den grössten Ruhm eintragen. Fe
stellt sich ebenso bald heraus, dass es bei einigen der fragli
Leistungen noch ganz andere Mittel zur Vergrösserung des Rul
und Einerntung von Beifall giebt, als redliches und mühsa
Weiterarbeiten. Nach dem mechanischen Princip des klein
Kraftaufwandes, das auch auf psychologischem Gebiet seine Be
tung hat, muss nun nothwendig die Anwendung der einfacheren
müheloseren Mittel und Wege an Stelle der hingebungsvollen A
und Forschung im Dienste der Wahrheit treten. Hierdurch
aber nicht nur unmittelbar das Interesse der Wahrheit geschä
sondern es verkümmern auch die höheren intellectuellen Fä
keiten, wie jedes Organ durch dauernden Nichtgebrauch. Dies
besonders dann recht deutlich heraus, wenn die Eitelkeit das
lehrtenthum einer ganzen Nation corrumpirt hat, und ihre det
rirenden Wirkungen auf die höheren Geistesfähigkeiten sich d
Vererbung in mehreren Generationen summiren.

Das Resultat dieses Processes sehen wir in Frankreich s
ziemlich deutlich, und in geringerem Maasse auch in England her
treten. Aber auch bei uns beginnen die Symptome an's Lich
treten, welche in jenen Ländern schon früher den Keim des
falls gepflanzt haben. Was uns bisher vor der Infection gescl
hat, war neben dem idealen Zug des Deutschen zum guten T
die deutsche Philisterhaftigkeit. Die meisten deutschen Ge
haben einen mehr oder minder starken Beigeschmack des Phili
thums (ich erinnere nur an Luther, Bach und Kant), und ge
weil sie ein gut Stück deutscher Philister waren, haben sie so
dantisch redlich mit ihrem Pfunde gewuchert und haben sich
segensvollen Gaben ihres Genius in so reichen Strömen über
Volk ergossen. Was von den Genies ersten Ranges, galt in

höherem Maasse von der Species des „deutschen Gelehrten"; aber die Zeiten haben sich geändert und die bescheidene Selbstverleugnung des deutschen Gelehrten ist (mit rühmlichen Ausnahmen) fast zur Mythe geworden. Die Gründe dieser Veränderung wollen wir etwas näher betrachten.

Zunächst fällt in die Augen die moderne Popularisirung der Wissenschaft, welche die früheren Schranken der Gelehrtenrepublik zerbrochen und die stillen Forscher mit dem Strome der Zeit hinausgerissen hat auf den grossen Markt des Lebens. So unerlässlich und so segensvoll für den Fortschritt der Menschheit dieser Schritt auch war, so hat er doch auf die Wissenschaft selbst eine überwiegend ungünstige Rückwirkung geübt; denn einerseits hat die Niederreissung der Schranken des Gelehrtenthums den wissenschaftlichen Dilettantismus befördert und in Verbindung mit den Anforderungen der Industrie und Technik dahin gewirkt, ein schädliches wissenschaftliches Proletariat in's Leben zu rufen, das früher nicht existirte; andererseits ist die Betheiligung an der Popularisirung der Wissenschaft durch Schriften und Vorträge in Folge der Leichtigkeit und Massenhaftigkeit des dadurch zu erringenden Beifalls ein gefährliches Reizmittel für Forscher ersten Ranges geworden, welches gleichzeitig ihre Eitelkeit zu steigern geeignet ist und sie ihre kostbare Zeit und Arbeitskraft an Aufgaben verschwenden lässt, welche ebenso gut von Talenten niederen Ranges gelöst werden können. Wir müssen es willig anerkennen, dass die Franzosen und Engländer, begünstigt durch den geringeren Tiefgehalt ihrer Wissenschaft und durch ihre abgeschliffenen und geringere individualistische Willkür gestattenden Sprachen, uns in der Kunst der Popularisirung vorangegangen sind, und dass wir ihnen als unsern Lehrmeistern in dieser Hinsicht Dank schulden; wir müssen ferner zugeben, dass diese Kunst so schwierig ist, dass die ersten Versuche in derselben in jeder Sprache, ganz besonders aber in der deutschen, nur von Capacitäten ersten Ranges mit Erfolg unternommen werden konnten. Dieser Arbeit haben sich eine Anzahl der bedeutendsten Gelehrten unterzogen, und solche Muster in formeller und materieller Behandlung aufgestellt, dass auch Gelehrte zweiten und dritten Ranges gegenwärtig ganz vorzügliche Leistungen dieser Art producirt haben, und zwar in so reichlicher Menge, dass das Bedürfniss vorläufig für vollständig gedeckt zu erachten ist. Die Weiterführung der Aufgabe

für künftige Zeiten kann demnach getrost auch ferner Talenten zweiten und dritten Ranges überlassen bleiben, ohne Besorgniss, dass das dem Volke Dargebotene nicht das Beste sei, was ihm geboten werden könne. Nur die Philosophie nimmt hierin noch eine Ausnahmestellung ein; sie steht in der Popularisirung erheblich zurück, weil sie an Tiefe des wissenschaftlichen Gehalts voransteht, und kämpft deshalb noch immer mit der Schwierigkeit, sich aus den Fesseln der Schulsprache loszuringen. — Die Franzosen haben in der Popularisirung der Naturwissenschaften bereits das Ziel überflogen: die Reizmittel romantischer und abenteuerlicher Einkleidung (z. B. einer Reise nach dem Mond) gehören entschieden zu den verwerflichen, weil sie die Reinheit der Gebietsgrenzen von Wissenschaft und Phantastik verwischen, welche in möglichster Schärfe zu markiren und zu befestigen eben die Hauptaufgabe der populären Wissenschaft sein muss.

Was für populäre Schriften gilt, gilt in noch höherem Masse für populäre Vorträge. Ein zusammenhängender Cyklus von einem Gelehrten untergeordneten Ranges würde weit bessere Früchte tragen, als eine zusammenhangslose Folge von Vorträgen aus den verschiedensten Gebieten, in welche das Publikum ebenso sehr aus Eitelkeit läuft, um den und den berühmten Mann sprechen zu hören, wie dieser Mann sich aus Eitelkeit hinstellt, um dem verehrlichen Publikum seine phrasenhaft aufgeputzten paar Brocken mit Glacéhandschuhen zu serviren. Ob es wirklich ein Gewinn für die Bildung des deutschen Volkes ist, dass die missvergnügten Geheimrathstöchter, die sich wegen schwindender Aussichten auf eheliches Glück auf Bildung geworfen haben, jetzt in die Vorträge der Singakademie, statt wie bisher in ihre ästhetischen Theezirkel, gehen, wage ich nicht zu entscheiden. Wir wollen hier gar nicht reden von so widerwärtigen Erscheinungen wie den Geldschneidereien wissenschaftlicher *commis voyageurs;* solches Industrieritterthum konnte nur von Leuten ausgehen, die in ihrer dogmatischen Bornirtheit noch weit sicherer von ihrer eigenen Unfehlbarkeit überzeugt sind als der Papst von der seinigen; aber leider reizen solche schlechte Beispiele zur Nachahmung, und sind doppelt gefährlich in einer Zeit, wo der Gelehrte rings um sich her Reichthümer gleichsam über Nacht in nahezu fabelhafter Weise erworben sieht.

Die Stellung der Gelehrten wird zweifelsohne eine erhebliche

Verbesserung erfahren müssen, wenn sie sich nicht relativ verschlechtern soll; nichtsdestoweniger soll aber das Einkommen des Gelehrten nicht über das zur anständigen Ernährung einer Familie Erforderliche hinausgehen, und namentlich darf es ihm nicht die Mittel gewähren, ein Haus zu machen, und sich als ausgiebigste Gelegenheit zur Kitzelung seiner Eitelkeit einen „Salon" zu schaffen. Giebt man den Gelehrten luxuriöse Dienstwohnungen, welche sie hierzu verführen, so richtet man sie systematisch zu Grunde, denn der Salon giebt weder dem Gemüth (wie der Familienverkehr) noch dem Verstande (wie der wissenschaftliche Privatverkehr unter Gelehrten) eine Anregung und Befriedigung, sondern ist in seiner gemacht geistreichen Oberflächlichkeit die wahre Schule der Eitelkeit, in der auch nichts als die Eitelkeit seine Rechnung findet. Nichts französirt uns mehr als der Salon in seiner aushöhlenden gleissenden Nichtigkeit, die den schillernden Schein an die Stelle des gediegenen deutschen Wesens setzt; nichts unterstützt mehr die wachsende Herrschaft der gedankenlosen und gefühllosen Phrase, nichts begünstigt stärker das künstlerische und literarische Cliquenthum und die Ruhmesassecuranz auf Gegenseitigkeit, nichts befördert lebhafter den verderblichen dominirenden Einfluss des weiblichen Geschlechts in Kunst und Wissenschaft mit der daraus folgenden Verschiebung der sachlichen und persönlichen Interessen als der aus Frankreich importirte Salon. Es ist geradezu ein Unglück für den deutschen Gelehrten, dass er anfängt, ebenso wie der französiche und englische salonfähig zu werden. Der Salon ist es, der ihn in den Ansteckungsbereich der Aalglätte des Diplomaten und Hofmannes, der Eitelkeit des Künstlers, der Habgier und des prahlerischen Luxus des Börsenspeculanten führt, ihn durch den aufgenöthigten Vergleich mit seiner eigenen gesellschaftlichen Stellung unzufrieden macht und ihm die um die Aussenwelt unbekümmerte Freudigkeit der Arbeit zerstört; der Salon ist es, der ihn lehrt, in der ihm von allen genannten Kategorien, am meisten aber von Seiten der „Damen" zu Theil werdenden Beräucherung einen Ersatz zu finden für das, was ihm versagt ist, einen Ersatz, der den Grundquell seines wissenschaftlichen Schaffens vergiftet. Es ist ein nicht unwichtiger Grund mehr für den Verfall der französischen und englischen Wissenschaft, dass dort die Gelehrten viel zahlreicher und in weit höherem Grade

salonfähig sind als bei uns. Zöllner sagt S. 233: „Die Wahrh
verschmäht es, stolz gebrüstet im Gewande rhetorischen Prunk
einherzuschreiten, denn sie bedarf solch' künstlicher Reize nic
*da sie den Besuch des Salons meidet und sich ihr
Verehrern nur in Stunden der Einsamkeit und ruhig
Sammlung naht*, — Stunden, die unter dem wachsenden Druc
amtlicher und gesellschaftlicher Pflichten der lebenden Generati
allmählich abhanden kommen, und nur noch um hohe Preise, f
mit Gewalt, erworben werden können. Man darf es zuversichtli
aussprechen, dass sich die durchschnittliche Wahrhaftigkeit u
Leistungsfähigkeit des Einzelnen, sowie der Völker, sei es auf de
Gebiete der Wissenschaft oder der Politik, an dem Umfange b
messen wird, in welchem ihre Sprache von der Phrase beherrsc
wird. — Denn wo die Phrase sich zeigt, verhüllt die Wahrhe
schweigend ihr Haupt und entfernt sich."

Jede hervorragende wissenschaftliche Leistung wird gegenwärti
durch die Canäle zahlloser Journale und populärer Schriften da
Publikum zugeführt; ausserdem aber ist das sachverständig
Publikum, das die gedruckten Originalarbeiten liest, jetzt sehr vi
grösser als früher. Mit diesem Bewusstsein kann sich nun in d
That jeder maassvolle Gelehrtenehrgeiz zufrieden geben, und es b
darf durchaus keiner weiteren künstlich fabricirten öffentlichen A
erkennung durch Titel, Orden, Mitgliedschaft von Akademien u
gelehrten Körperschaften u. s. w. Diese können vielmehr n
schädlich wirken, indem sie die Eitelkeit künstlich verstärken u
der Forschung falsche Motive substituiren. Jede gelehrte Körpe
schaft, welche sich durch Cooptation ergänzt, verfällt ausserdem
allen Zeiten rettungslos dem Cliquenthum und dem Zopf; jede v
den Regierungsorganen ausgehende Anerkennung laborirt hingeg
wieder an dem fundamentalen Irrthum, als ob ein officieller Maas
stab der Werthschätzung möglich und ein officieller Prägestemp
classificirten wissenschaftlichen Verdienstes zulässig wäre, — als
nicht vielmehr allein die weitere geschichtliche Entwickelung berec
tigt wäre, das endgültige Urtheil über Werth und Unwerth d
Leistungen abzugeben. Ich erinnere nur daran, wie hartnäck
die deutschen Akademien sich stets den grossen Philosoph
verschlossen haben; wie in Frankreich selbst über die vi
zig Unsterblichen gespottet wird, ist allbekannt, und doch si

eben diese Spötter so gierig auf die verspottete Ehre, — weil sie Franzosen sind. Der *einzige* auch heute noch und für alle Zeit werthvolle und festzuhaltende Zweck der Gründung von Akademien, ist der: den talentvollen Forschern eine gesicherte Lebensstellung zu gewähren, welche ihnen gestattet, ihre volle Kraft auf die Förderung der Wissenschaft zu verwenden; aber dies ist, gänzlich unabhängig von dem Rahmen einer Corporation, durch *Staatspensionen* zu erreichen. Besser und productiver als zu diesem Zweck können Staatsgelder gar nicht verwendet werden, — aber die einst auskömmliche Besoldung der Mitglieder der Berliner Akademie von 200 Thlr. ist zur Ironie auf sich selbst geworden. Nicht umsonst klagt Zöllner über den Druck der *amtlichen* Pflichten neben den gesellschaftlichen, und es ist schlimm genug, dass Capacitäten ersten Ranges gegenwärtig nur dadurch leben können, dass sie ihre besten Kräfte auf ein Lehramt verwenden müssen, zu welchem tüchtige Lehrer ohne schöpferisches Talent auch genügen würden. Aber selbst die Lehrstühle sind zum Theil noch jetzt so schlecht dotirt, dass ihre Inhaber sich zur Cumulaltion von Nebenämtern, also zur weiteren Zerplitterung ihrer Arbeitskraft genöthigt sehen; mit solcher Ueberbürdung noch nicht zufrieden, lassen sich manche gar noch auf politische aufreibende Thätigkeit ein, in der sie denn oft als arge Dilettanten erscheinen; endlich sind die Pensionsverhältnisse der Professoren in Deutschland so ungeordnet und abnorm, dass verdiente Männer ihre Kräfte bis zur letzten Erschöpfung ausnutzen müssen, wenn sie nicht mit ihrer Familie im Alter darben wollen. Dies muss anders werden. Genies oder Talente ersten Ranges, die kein eigenes Vermögen besitzen, müssen im Interesse der Wissenschaft so gestellt werden, dass sie zwar das Recht haben, zu dociren, aber keine Pflicht, mehr darin zu thun, als sie zu ihrer eigenen Anregung und Erfrischung dienlich finden; jede auferlegte Verpflichtung derart ist eine Vergeudung höchster nationaler Fähigkeiten zu relativ subalternen Zwecken. Eine Verleihung solcher Pensionen aber würde ohne alle officielle Verdienstschätzung zugleich eine würdigere Anerkennung wissenschaftlicher Verdienste sein als alle äusseren Ehrenzeichen, deren Werth nur in dem Glauben der Menschen an ihren Werth besteht. Die Abschaffung aller solcher officiellen Prägestempel für classificirtes Verdienst in der Gelehrtenwelt würde eine Menge künstlicher Reizmittet der Eitelkeit beseitigen,

die Eitelkeit mit der Zeit vermindern, das reine sachliche Streben nach Erkenntniss mehr zur Geltung kommen lassen, und hierdurch auch die reinwissenschaftlichen Verstandesoperationen durch Uebung verstärken und die Anlage zu denselben kräftigen.

In ähnlichem Sinne wie der Einfluss des weiblichen Geschlechts im Salon wirken die Naturforscherversammlungen auf eine Verschiebung der sachlichen und persönlichen Interessen hin. Solche Congresse sind vortrefflich, insoweit es sich entweder um die Wahrnehmung praktischer Vereins- oder Standesinteressen oder um die Vorberathung von Material für die staatliche Gesetzgebung im allgemeinen volkswirthschaftlichen, juristischen, statistischen, kirchlichen, pädagogischen und sonstigen Interesse handelt. Keines von beiden ist bei dem Naturforschercongress der Fall; dieser ist wesentlich nur als Vergnügungspartie für die Mitglieder und zugleich als ein vom *esprit de corps* für das grosse Publikum aufgezäumtes Paradepferd zu betrachten, welches das Ansehen der Kaste durch den in den Zeitungen und anderwärts davon gemachten Lärm vermehrt. Gegen beide Zwecke liesse sich nicht viel einwenden, wenn nicht durch die bei solchen Congressen gemachten Bekanntschaften und bei der Flasche besiegelten Freundschaften manch' einem die persönliche Unbefangenheit verloren ginge, welche zur redlichen und rücksichtslosen Gegnerschaft erforderlich ist. Ohne solche Gegnerschaft als Gegengewicht des ewig unvermeidlichen Cliquenunwesens kann aber die Wissenschaft auf die Dauer nicht gedeihen. „Wäre ich denn“, sagt Zöllner S. LVIII., „je im Stande gewesen, meine im dritten Theil dieser Schrift ausgeführten psychologischen Untersuchungen vorzunehmen, wenn ich die Liebenswürdigkeit eines Tyndall, oder die Eleganz eines Hofmann mir persönlich gegenüber zu erfahren und schätzen gelernt hätte?“ Die Aufhebung solcher persönlicher Unbefangenheit schadet wahrscheinlich mehr, als die positiven gegenseitigen Anregungen und Förderungen, welche durch private persönliche Berührungen bei solchen Gelegenheiten herbeigeführt werden, der Wissenschaft nützen können; mindestens ist die Bilance zweifelhaft.

Wir schliessen mit den Worten Zöllners auf Seite LXI.: „Kein liberaler Minister wird durch glänzende Institute und Laboratorien, durch Gehaltserhöhungen der Professoren und neue Berufungen allein den Verfall einer ehemals begeisterten Stätte deutscher Wissenschaft

aufhalten können, so lange nicht jene unterirdischen Verbindungen mit London und Paris gänzlich abgeschnitten sind. Erst in einer hierdurch gereinigten Atmosphäre werden allmählich wieder die Strahlen der Wahrheit ihren Weg zu den Herzen der Lehrer finden, damit sie von ihnen erwärmt und begeistert, in selbstloser Hingabe der Wahrheit allein die Ehre geben, und so der deutschen Jugend nicht nur ein vornehm kühles Bild des Wissens und Könnens, sondern auch das Beispiel eines reinen und anspruchlosen Antriebes zur Erkenntniss liefern."

X. Das Gefängniss der Zukunft.

(1875.)

Mit berechtigtem Stolz blickt unsere Zeit auf die Siege, welche die Humanität auf dem Gebiete der Strafgesetzgebung und Strafvollstreckung im Vergleiche zu der Barbarei und Rohheit früherer Jahrhunderte errungen hat; aber sie ist auch auf der anderen Seite von dem Bewusstsein durchdrungen, wie viel unseren gegenwärtigen Zuständen noch fehlt, um allen Forderungen der Idee der Humanität gerecht zu werden. Die liberalen Parteien in der Gesetzgebung der verschiedenen Staaten sind daher unausgesetzt bemüht, die Regierungen zu weiteren Reformen im humanen Sinne zu drängen, und edle Menschenfreunde setzen ihre beste Kraft daran, um die Einsicht in die Nothwendigkeit solcher Reformen in immer weitere Kreise zu verbreiten und durch diese Aufklärung der öffentlichen Meinung die künftigen Aenderungen der bisher bestehenden Zustände vorzubereiten.

Die Strafen besassen früher eine gewisse Mannichfaltigkeit: das Rädern, Köpfen, Hängen, Handabhauen, Zungeausreissen, Auspeitschen, Brandmarken, Prangerstehen u. s. w. brachte eine gewisse Abwechslung in den Spruch des Richters, und die Gesetzgeber bemühten sich, die Art der Strafe in sinnreicher Weise der Beschaffenheit des Vergehens anzupassen, wie es der strafrechtlichen Vergeltungstheorie entsprach. Die Abschreckungstheorie konnte auf ein solches symbolisches Spiel verzichten, aber sie konnte dafür bei oberflächlicher Auffasssung leicht zu einer unzweckmässigen drakonischen Strenge verführen. Erst durch allgemeinere Annahme der Besserungstheorie war den Humanitätsbestrebungen auf strafrechtlichem Gebiete ein sicherer Boden bereitet, auf dem sie rasch vorwärts schritten. Nachdem die Leibesverstümmlungen und

e Folter beseitigt waren, erhob sich der Kampf gegen die Strafe
s Todes, der Entehrung und der körperlichen Züchtigung, und
ir sind jetzt im Principe dahin gelangt, nur noch Eine Art der
trafe, die Freiheitsstrafe zu besitzen, obwohl bei der Vollstreckung
erselben noch manche Reminiscenzen der Vergangenheit sich ein-
ischen.

Der Aberkennung der bürgerlichen Ehrenrechte
t nicht eigentlich mehr als eine Ehrenstrafe (im Sinne des früheren
randmarkens und Prangerstehens) aufzufassen, sondern nur als
in Schutz der Gesellschaft gegen den Missbrauch von Rechten von
eiten solcher Personen, die durch Verbrechen dargethan haben,
ass man sich eines Missbrauchs dieser Rechte von ihnen zu ver-
ehen hätte. Sie ist also recht eigentlich eine Präventivmass-
egel, ebenso wie die Stellung unter polizeiliche Aufsicht, und keine
trafe im engeren Sinne, obwohl sie als Consequenz des constatirten
Verbrechens gleichzeitig mit der wirklichen Strafe vom Gerichte
ür den Verbrecher verhängt und verkündet wird. Das Gericht
onstatirt nur, dass der Verurtheilte eine Persönlichkeit ist,
welcher das zur Ausübung der bürgerlichen Ehrenrechte nothwendige
ntliche Vertrauen nicht geschenkt werden darf, aber es hat
keineswegs die Absicht, den Verurtheilten durch diesen Ausspruch
ür ehrlos oder infam zu erklären. Im Gegentheil setzt sie ihm
eine Frist, innerhalb deren er voraussichtlich das Vertrauen seiner
Mitbürger wieder gewonnen haben soll, und entzieht ihm die Aus-
übung der bürgerlichen Ehrenrechte nur bis zu dieser Frist. Eine
Infam-Erklärung würde dem Verbrecher jede Möglichkeit der sitt-
lichen Rehabilitirung rauben, während er jetzt gehoben wird durch
die dem Urtheilsspruche zu Grunde liegende Voraussetzung, dass
er innerhalb einer gewissen Zeit in der That sittlich rehabilitirt
sein werde.

Die Todesstrafe ist aus einigen Strafgesetzbüchern bereits
verschwunden, in den übrigen ist wenigstens das Gebiet ihrer An-
wendung immer enger und enger beschränkt worden und seit der
Emanation des norddeutschen Strafgesetzbuches ist in Preussen kein
Todesurtheil mehr vollzogen worden. Es erscheint bei dem gegen-
wärtigen Stande der öffentlichen Meinung nur noch als eine Frage
der Zeit, wann die Todesstrafe im Frieden aus den civilisirten
Ländern gänzlich beseitigt sein wird.

Die Prügelstrafe besteht bei uns in Deutschland nur no
als Disciplinarstrafe für Sträflinge und ist auch auf diesem G
biete mehr und mehr beschränkt worden. Es ist nicht unwal
scheinlich, dass vor der fortschreitenden Humanität bald auch d
letzte Rest derselben verschwinden wird, da die körperliche Züchtigu
der von der Besserungstheorie verlangten Hebung des Ehrgefül
widerspricht.

Sonach bleibt nur noch die Eine Form der Freiheitsstra
übrig. Die Verbüssung der Haft in kalten, feuchten, finsteren od
allzu heissen Räumen, die Einsperrung in Käfige, welche keine no
male Körperhaltung gestatten, oder in Zellen, deren Boden a
scharfkantigen Latten besteht, sind ebenso wie die dauernde A
legung drückender Fesseln oder die Entziehung der nothwendige
Kleidung und Nahrung als inhuman und gesundheitsschädlich a
unserem Gefängnisswesen ausgeschieden worden. Die Strafe so
eben nur noch Freiheitstrafe sein und nichts Anderes; sie soll z. I
nicht durch Langeweile, nicht durch eine den Fähigkeiten und Ge
wohnheiten des Gefangenen widersprechende Art der Beschäftigun
nicht durch übermässige Anstrengung und Dauer der Arbeit, a
wenigsten durch eine isolirte Absperrung quälen, so weit solche nic
durch den Zweck der Besserung des Verbrechers nothwendig be
dingt ist.

„Müssiggang ist aller Laster Anfang" und kann im Gefängni
nur zu unnützem Grübeln, Gemüthsverbitterung und Geistesverirrun
führen; Müssiggänger sind also schon aus moralischen Rücksichte
im Gefängniss nicht zu dulden, abgesehen davon, dass die Arbe
der Gefangenen aus volkswirthschaftlichen Gründen unerlässlich is
um nicht vorhandene Kräfte unbenützt zu lassen und sie von de
Steuerzahlern füttern lassen zu müssen. Die von Arbeitern meh
fach erhobene Forderung, die Concurrenz der Strafgefangenen m
ihrer freien Arbeit aufhören zu lassen, ist also principiell verkeh
in zweifacher Hinsicht. Dass die Arbeit eine den Fähigkeiten un
Gewohnheiten der Gefangenen entsprechende sein müsse, ist ein er
neuerdings (im norddeutschen Strafgesetzbuche und jetzt auch vo
preussichen Ministerium des Innern) principiell anerkannter Grund
satz, zu dessen Verwirklichung aber noch das Allermeiste z
thun ist. Hier bleibt ferneren Gefängnissreformen der weitest
Spielraum.

Es besteht gegenwärtig noch ein Unterschied zwischen Zucht-
us und Gefängniss, aber die frühere Schärfe der Unterschiede
vischen beiden hat sich theilweise verwischt und durch das Zellen-
fängniss ist eine Art Zwischenglied eingeschoben worden, welches,
wenn auch in modificirter Gestalt, bestimmt sein dürfte, die beiden
ltheren Hauptarten von Strafanstalten in sich zu absorbiren. Die
lteren Strafrechtslehrer nahmen von Beschäftigung der Gefängniss-
ssen Abstand und suchten hier eher durch die Langeweile als
schreckendes Strafmittel zu wirken; in den Zuchthäusern dagegen
ollte die eigentliche Strafe in der Schwere und widerwärtigen
Niedrigkeit der Zwangsarbeit bestehen und zugleich der Aufenthalt
im Zuchthause (im Unterschied von dem im Gefängniss) an und
für sich einen entehrenden Charakter haben. Nachdem aber der
Arbeitszwang zum allgemeinen Princip erhoben und dadurch zugleich
der Arbeit der Charakter der Strafarbeit entzogen ist, nachdem
ferner jede übermässige Schwere und Unangemessenheit der Zwangs-
arbeit in den Strafanstalten principiell verworfen ist, bleibt als
wesentlicher Unterschied nur eine verschiedene Strenge in
der disciplinarischen Behandlung der Sträflinge bestehen, wie ein
solcher auch in einer und derselben Strafanstalt für ver-
schiedene Classen von Sträflingen bestehen kann.

Es ist auch vom Standpunkte der Besserungstheorie ganz ge-
rechtfertigt, dass das Urtheil des Gerichtes die Verbrecher je nach
der Schwere ihres Verbrechens in verschiedene Kategorien discipli-
narischer Behandlung verweist; aber es scheint nicht eben so ge-
rechtfertigt, dass diese Verweisung eine definitive, d. h. für die
ganze Strafdauer gültige sei. Denn da bei der Entlassung aus der
Anstalt die Besserung der Sträflinge so weit vorgeschritten sein soll, dass
sie reif sind, in's bürgerliche Leben zurückzukehren, so müssen sie
schon vor ihrer Entlassung doch sicher zu einer milden Disciplin
reif sein, und darf vom humanen Gesichtspunkte der Besserungstheorie
die Behandlung bei keinem Gefangenen strenger sein, als der im
Fortschritt der Besserung von ihm erreichte Grad sittlicher Reife
oder Unreife es verlangt. Mit anderen Worten: wenn die anfäng-
liche Verweisung in eine gewisse Classe oder Kategorie der dis-
ciplinarischen Behandlung dem Gerichte zufällt, so muss doch den
Strafanstaltsdirectoren die Beförderung der Sträflinge in eine höhere
Classe von milderer Disciplin (ebenso wie deren Rückversetzung unter

strengere Zucht) überwiesen werden. Es wird rathsam sein, di „Classen" nicht bloss auf die Zahl 2 zu beschränken.

Eine Reform unserer Strafanstalten in diesem Sinne wird scl seit längerer Zeit von den hervorragendsten Fachmännern bei wortet, und das Zellengefängniss wird ohne Zweifel berufen s bei dieser Reform eine wichtige Rolle zu spielen. Sittlich stehende Personen bedürfen sowohl um ihrer selbst willen, als a um Andere vor ihrem verderblichen Einflusse zu bewahren, ei mehr oder minder durchgreifenden Isolirung, am meisten zu je Zeiten, wo die Beaufsichtigung am wenigsten wirksam ist, das hei in der Nacht. Die Isolirung kann und soll niemals eine absol Absperrung von dem Anblicke anderer Menschen sein und wird dem Maasse gemildert werden dürfen, als die Wirkungen der H bei dem Sträfling als Brechung des Trotzes, Einkehr bei sich sell u. s. w. sichtbar werden. Um der Besserungstheorie volles Gen zu thun, müssten erstens die in der Besserung am weitesten fo geschrittenen Gefangenen in einem Zustande leben, welcher si weit weniger von dem bürgerlichen Leben unterscheidet als d gegenwärtig in unseren Gefängnissen zu findende mildeste Behan lung, und müsste zweitens die Erfüllung des Strafzweckes, nämli die vollendete Besserung auch vor Ablauf der vom Gerichte ve hängten Strafdauer den Abschluss der Strafhaft herbeiführen. Au in diesen Richtungen sind mehrfach Reformforderungen von Sac verständigen laut geworden, die zunächst in der Beurlaubung v Sträflingen auf Probe ihre theilweise Verwirklichung gefunden habe

An diesem Punkte angelangt, eröffnet sich uns eine interessan Perspective, wie nach den Grundsätzen der Humanität und aus d Consequenzen der Besserungstheorie das Gefängnisswesen in Zuku sich weiter entwickeln muss. Wie es nur Eine Art von Stra giebt, die Freiheitsstrafe, so darf es im Principe auch nur Eine A von Strafanstalt geben, die Besserungsanstalt, in welcher selbst d Freiheitsentziehung weder die Bedeutung einer vergeltenden Pe noch die eines abschreckenden Uebels hat, sondern nur die ein Vorkehrung, welche für ungestörte Wirksamkeit der Besserungsarb unerlässlich ist. Dass diese Vorkehrungen für die Besserung d sittlich Gefallenen diesen nebenbei lästig sind, ist von diese Standpunkte ein eben so zufälliger begleitender Umstand, wie d dass die Arzneimittel oft bitter und widerlich schmecken. Jed

Versuch, die Freiheitsentziehung oder irgend einen anderen mit dem Leben in der Strafanstalt zusammenhängenden Umstand in der Absicht zu verwerthen, um den Sträflingen das Leben in der Anstalt unangenehmer zu machen als in der Freiheit, muss demnach als ein Verstoss gegen die Oberherrlichkeit des Humanitätsprincips und als ein Rückfall aus der Besserungstheorie in eine der beiden anderen Strafrechtstheorien bezeichnet werden.

Nach diesen Grundsätzen ist vor Allem nicht zu billigen, wenn die Gefangenen eine schlechtere Verköstigung erhalten, als sie vorher gewöhnt waren; denn jede Entziehung in dieser Richtung wird schmerzlich empfunden und kann nur bei solchen Personen aus erziehlichen Gründen gerechtfertigt werden, welche zuvor in einem verweichlichenden Luxus oder in einer gesundheitsschädlichen Völlerei gelebt haben. Eine abstracte Gleichheit für die Gefangenen aller Stände und Gesellschaftsclassen kann nur als die grösste Ungerechtigkeit bezeichnet werden, da für den ländlichen Tagelöhner unserer östlichen Provinzen dieselbe Gefängnisskost eine täglich wiederkehrende Quelle des Genusses sein kann, welche dem Gebildeten den Aufenthalt im Gefängniss zur Qual zu machen hinreicht. Ein Grund für eine geringere Beschaffenheit der gesammten Gefängnisskost könnte mithin nur aus dem Kostenpunkte entnommen werden, und ohne Frage kann es nicht Aufgabe der Steuerzahler sein, den Verbrechern eine Kost zu verschaffen, welche über die Anforderungen der Lebenserhaltung hinausgeht. Es ist aber offenbar auch nur eine Folge einer mangelhaften Organisation der Arbeit, wenn Strafanstalten Staatszuschüsse brauchen, um die Kosten ihrer Erhaltung zu decken. Eine zweckmässige Verwerthung der Arbeitskräfte müsste nicht nur Verzinsung und Amortisation der Gebäude so wie Beamtengehalte und Verpflegungskosten der Gefangenen decken, sondern auch unbeschadet der von den Sträflingen als Ersparniss zurückzulegenden Quote ihres Verdienstes eine beträchtlich bessere Durchschnittsverpflegung als die gegenwärtige ermöglichen. Wo aber (mit Ausnahme der Kranken, Verstümmelten und Altersschwachen) Jeder eben so viel oder mehr verdient, als seine Verpflegung kostet, wo mithin im Allgemeinen Selbstbeköstigung (im Sinne der Selbstbezahlung des Verzehrten) stattfindet, da ist es eine zweifellose Forderung der Gerechtigkeit und Billigkeit, dass derjenige, welcher mit seiner Arbeit mehr verdient, auch für die gleiche Quote seines Verdienstes

eine bessere Verpflegung beanspruchen dürfe. Verwehrt man dem Gebildeten diesen Vorzug, so lähmt man seine Arbeitsfreudigkeit und schädigt seine Leistungsfähigkeit, untergräbt also die Wirksamkeit des sittlichen Factors, auf Grund dessen in erster Reihe der bessernde Einfluss der Strafanstalt aufgebaut werden soll. Ein solches Recht, von dem höheren Arbeitsertrag sich besser zu verpflegen, ist nicht mit der Ungerechtigkeit zu verwechseln, welche dem Reichen gestatttet, sich von seinem Reichthume während der Strafzeit Genüsse zu verschaffen, die der Armuth versagt sind. Auch meine ich nicht das Einführen von Esswaaren von ausserhalb, sondern ich denke, dass im Gefängniss verschiedene Classen von Gefangenenkost bereitet werden könnten, etwa, wie dies jetzt in Krankenhäusern geschieht.

Was für die Kost gilt, gilt in gleicher Weise für die Kleidung. Auch hier ist die individuelle Gewohnheit das Niveau, dessen Verlassen nach der einen oder anderen Seite als Lust oder Unlust empfunden wird; auch hier muss also abstracte Gleichheit als höchste Unbilligkeit gelten, da dieselbe Kleidung den zerlumpten Bettler wie ein Stutzergewand erfreut, welche der Gebildete als schmachvolle Demüthigung empfindet, und da dem Fischer, der sich in Hemd und Hose dem rauhen Herbststurm auszusetzen gewohnt ist, der nämliche Anzug drückend warm erscheint, in welchem der verwöhnte Stubensitzer sich erkältet. Wenn Kleidung und Lagerstatt vom Arbeitsverdienst bezahlt werden, so müssen auch hier Classenunterschiede eben so zulässig wie geboten erscheinen.

Damit aber die volle Arbeitskraft der Gefangenen nach ihrem höchsten volkswirthschaftlichen Werthe ausgenützt werden könne, dazu gehören ganz andere Vorkehrungen zur Bethätigung der eigenthümlichen Fähigkeiten und Fertigkeiten jedes Einzelnen, als bis jetzt in unseren Strafanstalten zu finden sind. Es müssen nicht nur Werkstätten für die verschiedenen Handwerke vorhanden sein, sondern auch die wichtigeren Fabrikationszweige müssen ihre Vertretung finden. Es ist offenbar eine furchtbare nationalökonomische Vergeudung, wenn ein Setzer, ein Photograph oder ein Metalldreher, deren tägliche Arbeitsleistung mehrere Thaler repräsentirt, im Gefängniss ausser Stande sind, ihre qualificirte Arbeit zu leisten, und statt dessen mit irgend welcher unqualificirten Arbeit beschäftigt werden, deren Werth sich auf wenige Groschen für den Tag beläuft.

Zugleich übt ein solcher Missbrauch befähigter Arbeiter eine tiefe moralische Depression auf diese Personen aus, welche dem Strafzweck der sittlichen Hebung und Reintegration schnurstracks entgegenarbeitet. Und doch ist gar nicht einzusehen, warum in Gefängnissen nicht photographische Ateliers (zur mechanischen Vervielfältigung von Kunstwerken), Buch- und Kunstdruckereien und Metallwerskstätten eingerichtet werden könnten. Von gewissen Arbeiten, welche nur in gemeinsamen Werkstätten (z. B. an Maschinen, die mehrere Personen zur Bedienung erfordern) betrieben werden können, werden freilich die strenger gehaltenen und sorgfältiger zu isolirenden Sträflingsclassen immer ausgeschlossen bleiben müssen; aber manche Arbeit, die sonst in gemeinsamen Fabriksräumen ausgeübt zu werden pflegt (z. B. der Letternsatz), kann auch ganz wohl in einsamer Zelle geleistet werden.

Es ist hierbei noch zu bemerken, dass die Strafanstalt keineswegs nöthig hat, die Gefangenen auf der von ihnen mitgebrachten Fertigkeitsstufe festzuhalten, sondern dass gerade die ruhige Sammlung des Gefängnisses die beste Gelegenheit bietet, um anstellige und strebsame Arbeiter zu lohnenderer Arbeit auszubilden und damit für die Zeit nach ihrer Entlassung in eine Lage zu bringen, welche ihnen die Versuchung zur Rückfälligkeit ferner rückt. Es dürfte kaum ein praktisch wirksameres Mittel geben, um Verbrecher von der schiefen Ebene der Rückfälligkeit zu retten, als wenn ihnen die Strafanstalt eine erhöhte Concurrenzfähigkeit im wirthschaftlichem Kampf um's Dasein als Mitgift bei der Entlassung spendet; alle Bestrebungen zur sittlichen Hebung der Gefallenen erhalten erst durch diese Combination mit einer wirthschaftlichen Erziehung eine sichere Grundlage, da in den allermeisten Fällen entweder wirkliche Noth oder doch das drückende Gefühl der Unfähigkeit zur erfolgreichen Concurrenz der Grund zum Verbrechen wird. Soll mithin der Strafzweck der Besserung wirklich erreicht werden, so dürfen die Strafanstalten sich nicht damit begnügen, eine moralische Läuterung anzustreben, sondern sie müssen vor Allem ihren Beruf darin erkennen, Arbeitsschulen oder wirthschaftliche Erziehungsinstitute für einen Theil des Volkes zu sein, der grossentheils durch äussere Verhältnisse eine mangelhafte Ausbildung für den harten wirthschaftlichen Kampf um's Dasein erhalten hat und desshalb den herantretenden Ver-

suchungen (Noth und schlechtes Beispiel) erlegen ist. Die blosse Steigerung der intellectuellen Bildung, welche längst als eine Aufgabe der Strafanstalten anerkannt ist, genügt für diesen Zweck keineswegs; es ist ein praktischer Unterricht in den verschiedenen technischen Gewerben dazu erforderlich.

Es ist nicht zu verkennen, dass eine Durchführung der Arbeitstheilung in der angedeuteten Art in den jetzt bestehenden Strafanstalten schon wegen der gegebenen Räumlichkeiten auf grosse Schwierigkeiten stossen würde; aber wir sprechen hier von dem „Gefängniss der Zukunft“ und sind demnach nicht an die bisher bestehenden Zustände gebunden. Soll die Arbeitstheilung gründlich durchgeführt werden, so müssten schon jetzt die verschiedenen Industriezweige nach ihrer Zusammengehörigkeit in verschiedene Anstalten localisirt und die Vertheilung der Verurtheilten in die verschiedenen Anstalten nach Rücksicht ihrer Handwerke und technischen Fertigkeiten vorgenommen werden. Die Gefängnisse würden dann mehr den Charakter grossartiger Fabriken annehmen, ohne dass dabei die zweckmässige Vereinigung mehrerer Fabrikationszweige in einem Gebäude ausgeschlossen wäre. Bei Anlage neuer Strafanstalten würde dann gleich auf die in den bestehenden noch nicht vertretenen Industriezweige Rücksicht zu nehmen sein, z. B. eine Anstalt mit fiscalischen Kohlen- und Eisenwerken in Verbindung zu bringen sein. Für Fischer wäre ein Gefängniss am Seestrande zu bauen, das zugleich als Arbeitsschule für rationelle Seefischerei dienen könnte; die Verbrecher aus der Handelsmarine dagegen würden ihre Strafzeit am zweckmässigsten auf Strafschiffen abbüssen, welche die beste Gelegenheit zur theoretischen und praktischen Fortbildung in ihrem Beruf darbieten würden; die Sträflinge aus dem Bauern- und ländlichen Arbeiterstande aber sollten in solchen Gefängnissen untergebracht werden, die einer grösseren Personenzahl die Bearbeitung von Feld und Garten ermöglichen und so zugleich als praktische Ackerbauschulen dienen.

Eine durchgehende Verwerthung der Gefängnisse als praktische Arbeitsschulen würde nicht nur der sittlichen Hebung des einzelnen Sträflings, sondern durch die Rückwirkung auf die nachher mit den Entlassenen in Berührung kommenden Personen auch der gesammten Arbeitstüchtigkeit der Nation zugutekommen, und schon nach wenigen Generationen würde sich der allgemeine nationalökonomische

Vortheil eines solchen Erziehungssystems für den wirthschaftlich wie sittlich am meisten verwahrlosten Theil des Volkes herausstellen. Trifft man besondere Vorkehrungen, um die zurückgebliebensten Theile der Nation wirksam zu fördern, so kann in Folge der allgemeinen Concurrenz die Rückwirkung auf das Durchschnittsniveau der nationalen Leistungsfähigkeit gar nicht ausbleiben und würde ein so organisirtes Gefängnisswesen mithin als wichtiger Factor in die Reihe jener Institutionen eintreten, welche der Hebung der nationalen Arbeitstüchtigkeit in ausgezeichneter Weise dienen, ohne doch diesem Zwecke ihr Dasein zu verdanken.

Je entsprechender die Arbeit den Fähigkeiten und Gewohnheiten des Gefangenen ist und je höherer und feinerer Art sie an und für sich ist, desto mehr Befriedigung wird derselbe in ihr finden, und je vollkommener die Arbeitsräume den Zwecken der Arbeit und den Forderungen der Hygiene entsprechen, desto behaglicher wird sich der Gefangene in ihnen fühlen und desto mehr tritt die Zelle und ihre Beschaffenheit in den Hintergrund, indem sie mehr und mehr zur blossen Schlafkammer herabgesetzt wird. Aber auch so behält sie eine grosse Wichtigkeit, ganz abgesehen von den Fällen, in welchen sie zugleich als isolirte Werkstatt dient. Und da kommen wir auf einen zweiten Punkt, welcher der Reform fähig und bedürftig erscheint.

Wie man von den casernenartigen Waisenhäusern und Krankenhäusern mehr und mehr zurückkommt und es als weit zweckmässiger erkannt hat, die Waisen in Privatpflege, die Kranken in Zelten, Baraken und einfachen Villenbauten unterzubringen, so wird man in Kurzem einsehen, dass dieselben Gründe, welche dort gegen die Zusammenhäufung vieler Menschen in grossen, mehrstöckigen Gebäuden sprechen, in mindestens demselben Grade auch beim Gefängnisswesen Geltung haben. Bekanntlich rekrutiren sich die Verbrecher vorzugsweise aus solchen Bevölkerungsschichten, welche durch Trunksucht degenerirt, mit Rhachitis, Scrophulose oder Syphilis behaftet und für Geisteskrankheiten prädisponirt sind, und bedürfen desshalb in noch weit höherem Grade einer sorgsamen hygienischen Pflege als der Durchschnitt der Bevölkerung, wie er in Waisenhäusern oder grossen Schulanstalten zusammenströmt. Der Aufenthalt der Gefangenen in der Anstalt ist durchschnittlich ein längerer als der der Kranken in einem Krankenhause und daher

müssen die ungünstigen sanitären Einflüsse der Massenbauten sich durch die längere Dauer ihrer Einwirkung auf die Gefangenen stärker herausstellen als auf die Insassen der Krankenhäuser. Auch hier muss daher die Parole der Zukunft lauten: Decentralisation, Auflösung der Gefangenencasernen in ein Aggregat von Baraken oder Villenbauten, deren jede nicht grösser ist, als es der Zahl der unter einem Aufseher stehenden Gefangenen entspricht, die sämmtlich durch eine gemeinsame Absperrungsmauer umschlossen und durch gesundheitsgemässe Gartenanlagen von einander und von den Fabriksgebäuden getrennt sind.

Was hiergegen geltend gemacht werden könnte, wäre nur der einzige Gesichtspunkt der erschwerten Bewachung. Für die unter strengerer Disciplin stehenden Sträflingsklassen kann diese Rücksicht allerdings dafür entscheidend sein, bei dem Radialsystem der Zellengefängnisse stehen zu bleiben; für die höheren Disciplinarklassen aber ist zu bedenken, dass die Motive zur Entweichung um so mehr beschränkt werden, je mehr sich die Lebensweise in denselben derjenigen in der bürgerlichen Gesellschaft nähert. Der Gedanke, durch Wohlverhalten in immer mildere Disciplinarklassen gelangen und den Ablauf der Strafzeit beschleunigen zu können, und die Aussicht, bei der wahrscheinlichen Wiederergreifung nach einer Entweichung in eine niedere Klasse zurückversetzt zu werden, dürften der Neigung zu Fluchtversuchen wirksamer vorbeugen als höhere Mauern und schärfere Bewachung. Das Zellengefängniss für die niederen Sträflingsklassen könnte dann etwa das Centrum der Anlage bilden und von einem Complex kleinerer Baulichkeiten umgeben sein, wenn man es nicht als sicherer vorzieht, das eigentliche Zellengefängniss von dem Complex für die höheren Sträflingsklassen räumlich ganz zu trennen. In letzterem Falle würde zwischen „Zellengefängniss“ und „decentralisirtem Gefängniss“ ein ähnlicher Unterschied bestehen bleiben wie jetzt zwischen Zuchthaus und Gefängniss, nur dass dann die Versetzung der Sträflinge der einen Anstalt in eine in der anderen vertretene Disciplinarklasse den Gefängnissdirectoren anheimgestellt wird, während jetzt noch die Entscheidung des Gerichtes über Zuchthaus oder Gefängniss für die ganze Dauer der Strafzeit bestimmend bleibt.

Je mehr das Gefängniss selbst dem Sträfling bei gutem Verhalten die Aussicht auf Erringung eines menschenwürdigen Daseins

bietet, desto mehr wird nicht nur die Neigung zur Flucht schwinden, sondern desto häufiger werden auch diejenigen Fälle werden, in welchen der Sträfling mit Kummer und Sorge das Ende seiner Strafzeit herannahen sieht, weil er weiss, dass das bürgerliche Leben ihm als ehemaligem Verbrecher keine solche Gelegenheit zum ruhigen und auskömmlichen Dasein gewährt wie das Gefängniss. Alle Bemühungen von Privaten und Vereinen für die Verbesserung des Looses entlassener Sträflinge haben sich bisher als völlig unzulänglich erwiesen und es ist wenig Hoffnung, dass in dieser Richtung eine durchgreifende Aenderung der Zustände für die Zukunft möglich sei.

Das Vorurtheil der Welt gegen den entlassenen Sträfling wird einfach darum nie auszurotten sein, weil es im Durchschnitte oder im Grossen und Ganzen ein begründetes ist. „Wer einmal lügt, dem glaubt man nicht und wenn er auch die Wahrheit spricht“, sagt das Sprüchwort. Wer einmal gestohlen, unterschlagen oder betrogen hat, dem kann nur ein Thor das gleiche Vertrauen schenken wie einem bisher Unbescholtenen, oder aber ein Menschenfreund, der den durch Vertrauensbruch gefährdeten Vermögenstheil als Einsatz für ein humanes Erziehungsexperiment betrachtet. Aus dem rein wirthschaftlichen Gesichtspunkte dagegen, der im Grossen und Ganzen für den wirthschaftlichen Verkehr der massgebende bleiben wird und muss, ist mit der Annahme eines entlassenen Sträflings als Fabrikarbeiter, Geselle, Dienstbote, Ladendiener, Buchhalter, Agent u. s. w. allemal ein mehr oder minder grosses Risico verknüpft, mit dessen freiwilliger Uebernahme jeder Familienvater für den Fall des üblen Ausgangs eine schwere Verantwortung auf sich ladet. In Folge dessen wird es dem entlassenen Sträflinge weit schwerer als jedem Unbescholtenen, seine Arbeitsqualification zu verwerthen; er ist in der Concurrenz des Arbeitsmarktes ungünstiger gestellt als die Unbescholtenen und bleibt entweder arbeitslos oder sieht sich genöthigt, das erste beste Unterkommen zu ergreifen, in welchem er eine Arbeit verrichten muss, die seinen Fähigkeiten und Fertigkeiten nicht entspricht und einen geringeren volkswirthschaftlichen Werth hat als die Arbeit, die er leisten könnte. In beiden Fällen wird volkswirthschaftliches Capital vergeudet, das in Staatswerkstätten fruchtbar gemacht werden könnte.

Aber was noch schlimmer ist: die entlassenen Sträflinge werden

systematisch in die Versuchung der Rückfälligkeit gebracht. Den Arbeitslosen drängt die Noth zu neuem Verbrechen, den unter seiner Qualification Beschäftigten das Missbehagen mit seiner Stellung und das im Verhältniss zu seinen Lebensgewohnheiten zu geringe Einkommen; ja selbst der seiner Fertigkeit gemäss Arbeitende wird von seinen Kameraden stets scheu gemieden, oft roh gekränkt und durch alles dies so gequält, bis er zuletzt in seiner Verzweiflung in solche Kreise flüchtet, die ihn nicht wegen seiner Vergangenheit missachten, sondern ihn als ihresgleichen mit offenen Armen aufnehmen, d. h. in die Kreise der gewerbsmässigen Verbrecher. Auch wo er das Glück hat, mit absichtlichen Beschämungen verschont zu werden, fühlt der entlassene Sträfling sich doch immer als Paria, als Ausgestossener und Gezeichneter der menschlichen Gesellschaft, und der Versuch, seine Vergangenheit geheim zu halten, bereitet ihm noch schlimmere beständige Seelenleiden, nur von anderer Art. Denn der Verräther schläft nicht, und jeden Augenblick schwebt das Damokles-Schwert der Entdeckung über seinem Haupte, das alle angeknüpften wirthschaftlichen und gemüthlichen Beziehungen zu zerreissen droht. Ja sogar jedes bei Menschen gewonnene Vertrauen erscheint ihm wie ein Verrath, weil es auf Täuschung gegründet ist. Vergebens blickt er nach einem Asyl, das ihm Ruhe und Frieden, das stille Glück productiver Thätigkeit ohne Lüge und Missachtung gewährt — es giebt keines der Art!*) Vergebens sehnt er sich zurück nach der letzten Zeit seiner Strafhaft, wo ihm diese gewünschte Existenz beschieden war — die Pforten des Gefängnisses öffnen sich nur auf ein neues Verbrechen! Ist es da ein Wunder, wenn er in solcher Lage ohne verbrecherische Absicht den Thatbestand neuer Verbrechen begeht, nur um wieder in den Hafen der Ruhe einzulaufen und dem aufreibenden Kampfe um's Dasein in der freien Concurrenz zu entgehen, der für ihn so hoffnungslos ist und ihm zugleich so viel schmerzlichere Wunden schlägt als anderen Menschen? Oder ist es ein Wunder, wenn er zunächst versuchsweise und gleichsam provisorisch die Verbrecher-

*) Was von solchen Anstalten aus früheren Zeiten her an einzelnen Orten noch besteht (z. B. das Arbeitshaus in Berlin), ist so beschaffen, dass die unfreiwilligen Insassen derselben immer und immer wieder zum Verbrechen (z. B. der Brandstiftung) schreiten, mit dem offen eingestandenen Zwecke, ihre Ueberführung in die erträglicheren Zustände eines Zuchthauses zu bewirken.

laufbahn einschlägt, mit dem Hintergedanken, dass, wenn es ihm hier nicht glückt, die Rückkehr in's Gefängniss immer noch früh genug komme? Kann es ein beschämenderes Zeugniss für die Ungesundheit unserer socialen Zustände und für die Schiefheit unseres Verhaltens zu den Verbrechern geben, als die Thatsache, dass der entlassene, d. h. der Theorie nach gebesserte und rehabilitirte Sträfling, um ein Asyl vor den Misshandlungen der Welt zu finden, das Gesetz und die Moral durch neue Verbrechen verhöhnen muss, dass der Mangel solcher Asyle jährlich tausende von Gebesserten auf die schiefe Ebene des Lasters drängt und das Nationalvermögen um den Werth ihrer eventuellen Arbeitsleistungen verkürzt?

Und doch liegt die Abhilfe so nahe: das Gesetz braucht nur zu bestimmen, dass kein Sträfling gegen seinen Willen aus dem Gefängniss entlassen werden darf, und dass die Entlassenen (welche mit ihren Hoffnungen auf passende Verwerthung ihrer freien Arbeit gescheitert sind) jederzeit das Recht haben, ihre Wiederaufnahme in Gefängniss zu verlangen. Hier finden sie (nach Durchführung der oben geforderten Reformen) eine ihrer Befähigung entsprechende Arbeit von staatlich garantirter Dauer und einen ihrer Arbeit entsprechenden Lohn, dessen Höhe sich in der Beschaffenheit der von der Gefängnissverwaltung gelieferten Naturalverpflegung ausdrückt; kurz, sie finden hier ein ruhiges, gesundes, ihren Gewohnheiten entsprechendes Leben ohne Sorge und ohne Kränkung, ein Leben, das sich zwar (wie in jeder Fabrik) in die vorgeschriebene Ordnung fügen muss, das aber darum keine Aufhebung der persönlichen Freiheit enthält, weil der Austritt (nach vorangegangener Kündigung mit Bezug auf die laufenden Arbeitsengagements) jederzeit freisteht. Der Staat aber, welcher dieses Asyl gewährt, macht damit kein Geschenk, weil eben bei der oben skizzirten Gefängnissreform vorausgesetzt ist, dass jeder Insasse durch seine Arbeit mindestens so viel verdient, als der auf ihn entfallende Theil der Naturalverpflegung beträgt. Besondere Asyle für diesen Zweck zu erbauen, scheint desshalb nicht einmal nöthig; die Disciplin könnte in ihnen doch nicht milder sein, als sie in der höchsten Gefangenenklasse der Strafanstalten sein soll, und es scheint zweckmässiger, bei ohnehin erforderlicher Anlage neuer Etablissements nicht das formelle Merkmal des erzwungenen oder freiwilligen Aufenthaltes, sondern das sachliche Merkmal der

Specialisirung der Fabrikationszweige zum einzigen Eintheilungsgrund (wenigstens für die höheren Gefangenenklassen) zu wählen. Das Risico, welches der Privatmann bei Anstellung eines entlassenen Sträflings läuft, fällt bei seiner Anstellung in solchen grossartigen Staatsanstalten entweder ganz fort, oder es wird doch durch die räumliche Abgrenzung und bessere Beaufsichtigung vermindert, und der bestehen bleibende Rest fällt auf den Staat, d. h. auf die grosse Versicherungsanstalt für alle Privatwirthschaften.

Es ist nunmehr sehr zu erwägen, ob man bei dem angeführten Schritte der Reform stehen bleiben kann, ob es möglich ist, das Asylrecht der gesicherten Existenz im Gefängniss als ein Vorrecht zu behandeln, welches ausschliesslich durch eine Gesetzesverletzung und verbüsste Strafhaft erworben werden kann. Muss man einmal zugestehen — und die Thatsachen beweisen es laut genug — dass es Lebenslagen giebt, wo das Recht, im Gefängniss ein Asyl zu finden, als Wohlthat angesehen wird, so ist es widersinnig, den Genuss einer solchen Wohlthat von der Begehung eines Verbrechens abhängig zu machen. Vielmehr, wenn ein solches Recht irgend einer Kategorie von Staatsbürgern eingeräumt wird, so muss es im Princip allen eingeräumt werden, und es bleibt abzuwarten, ob noch aus anderen Sphären als aus derjenigen, für welche das Recht ursprünglich geschaffen ist, Personen in eine Lage kommen können oder werden, welche es ihnen wünschenswerth scheinen lässt, von einem solchen Rechte Gebrauch zu machen.

So wenig einladend die Zuchthäuser und Gefängnisse heute sind, so zweifle ich doch nicht, dass sie selbst in dieser unvollkommenen Gestalt Manchem als vorübergehende Zufluchtsstätte willkommen sein würden, der im Begriff steht, in dem wirthschaftlichen Kampfe um's Dasein zu erliegen. Schon heute gilt ja dem Volksbewusstsein der Aufenthalt im Gefängnisse nicht an und für sich als etwas Entehrendes (man denke an Gefangene wegen politischer oder kirchenpolitischer Vergehen), sondern nur die Art des Vergehens oder Verbrechens, welche durch die gerichtliche Verurtheilung constatirt und in dem Strafmaass quantitativ abgeschätzt erscheint. Es könnte somit schon heute Demjenigen kein Makel anhaften, der, ohne dass er sich ein Vergehen hat zu Schulden kommen lassen, freiwillig auf kürzere oder längere Zeit in's Gefängniss sich begäbe. Der Arbeiter, der sein Erspartes aufgezehrt, sein Entbehr-

liches versetzt hat und doch noch keine Aussicht hat, Arbeit zu finden, — die Arbeiterin, die bei allem Fleiss nicht im Stande ist, von dem Ertrage ihrer Arbeit ihr Leben zu erhalten, — das verführte Mächen aus dem Volk, das kraftlos aus dem Krankenhause entlassen wird — das sind Typen, die selbst heute schon lieber an die Thüre des Gefängnisses klopfen würden, als dass der Erste die Hand nach fremdem Eigenthume ausstreckt, die Zweite ihre Lage durch Prostitution verbessert, die Dritte für sich und ihren Säugling im nächsten Fluss oder im Kohlendampf das Ende ihrer Qualen sucht. Der erste Schritt zum Verbrechen und zum Laster ist wahrlich nicht leicht; auch wenn das Beispiel als Wegweiser dient, es ist doch meistens erst die bittere Noth, die das innere Widerstreben der besseren Instincte überwindet. Gäbe es ein allen offen stehendes Asyl, welches vor jener Verzweiflung schützt, in der das Verbrechen und das Laster als einzig übrigbleibender Ausweg erscheinen, — gäbe es ein solches Asyl, das nicht schon durch seine Beschaffenheit abschreckt (wie das Gefängniss es nach der Besserungstheorie ja nicht soll), — wie viele Menschenleben würden nicht vor dem verhängnissvollen ersten Schritt auf der Verbrecherlaufbahn gerettet werden, der bei unseren heutigen Zuständen schicksalsgleich die weiteren Schritte nach sich zieht. Unserer Gesellschaftstheorie, welche die völlig freie Concurrenz trotz der Ungleichheit der Concurrenzmittel auf ihre Fahne schreibt, die nur von Repressiv-, nicht von Präventivmassregeln wissen will, und die ihre Repressivmassregeln so einrichtet, dass sie zur Repression in Verbrechen und Laster führen, ihr kann man mit Recht zurufen:

„Ihr führt in's Leben ihn hinein,
Ihr lasst den Armen schuldig werden, —
Dann überlasst ihr ihn der Pein. . ."

Die Gefängnisse mit den oben besprochenen Reformen wären in Wahrheit die modernen Freistätten gegen den wirthschaftlichen Kampf Aller gegen Alle, wie die Kirchen und Klöster die mittelalterlichen Freistätten gegen den blutigen Kampf Aller gegen Alle waren, der doch in vieler Hinsicht weniger grausam als die moderne Concurrenz genannt werden muss. Hiemit soll keineswegs der civilisatorische Werth des Kampfes um's Dasein auch in dieser modernen Gestalt geläugnet oder herabgesetzt werden, — er ist vielmehr ein Haupthebel für die Raschheit unserer

Fortschritte; aber es soll darauf aufmerksam gemacht werden, dass die Humanität gebietet, die crassesten Auswüchse dieses Concurrenzkampfes zu mildern, und dass das Gefängniss als wirthschaftliche Arbeitsschule und Erziehungsanstalt zehn Mal mehr für den Fortschritt der Cultur leisten kann, als es ihn dadurch hemmt, dass es einen Theil der im Kampfe Unterliegenden vor dem schnelleren oder langsameren Untergange bewahrt. Für jeden freiwilligen Insassen, den es in der schwersten Zeit seines Lebens schützend und rettend beherbergt, wird es von einem Gewohnheitsverbrecher frei, der auf der schiefen Ebene der Verderbniss immer und immer wieder im Gefängniss Station macht.

Wird erst das Asylrecht der Besserungsanstalten als ein allgemeines anerkannt und mit der unnahbaren Abgeschlossenheit der Gefängnissmauern für Unbescholtene gebrochen, so ergiebt sich daraus für die Erziehung der Gefangenen ein weiterer, nicht zu unterschätzender Vortheil. Es würde nämlich mit einer solchen Reform ein neues Gebiet für die Bethätigung reinster Menschenliebe geschaffen, indem Philanthropen die Gelegenheit geboten würde, vermittelst freiwilligen Eintritts in das Gefängniss die veredelnde Macht ihres Beispiels, ihres Rathes und ihrer Lehre auf ihre gefallenen Brüder wirken zu lassen. Wie anders müsste ein solches Herabsteigen auf gleiche Stufe zu den besserungsbedürftigen Unglücklichen seinen Einfluss auf dieselben entfalten als die von oben herabtönenden Ermahnungen eines angestellten Gefängnissgeistlichen, dem die meisten Sträflinge von vorn herein nur Misstrauen entgegenbringen. Ohnehin giebt die Art und Weise, wie gegenwärtig die Sträflinge je nach der Confession, die in ihrem Nationale steht, zur Theilnahme an Cultushandlungen gezwungen werden, zu ernsten rechtlichen und Opportunitätsbedenken Anlass. Denn die Mehrzahl der Sträflinge gehört Schichten der Bevölkerung an, die sich zu den überlieferten Religionen indifferent, wo nicht feindselig verhalten; der Staat hat nun zwar das Recht, einen ethischen Erziehungszwang, aber nicht das, einen dogmatischen Bekehrungszwang auf sie auszuüben, und die bisherige Methode, die moralische Belehrung ausschliesslich in confessionell dogmatischer Einkleidung zu bieten, kann in der Mehrzahl der Fälle nur zur Discreditirung auch des moralischen Kernes der Belehrung führen. Jetzt, wo jedem Preussen, also auch dem Gefangenen das Recht zusteht, sich durch Austritt

aus der Kirche geistlichen Vexationen zu entziehen, scheint es doppelt nothwendig, auf Mittel ethischer Einwirkung zu sinnen, welche nicht von vorn herein durch ihren geistlichen Charakter sich ihren Boden entziehen, und was könnte für diesen Zweck geeigneter sein, als die Theilnahme sittlich hochstehender Charaktere an dem Leben und den Arbeiten der zu Bessernden? Dass man auf solche philanthropische Opferwilligkeit erst nach gründlicher Reform unserer Gefängnisse rechnen darf, liegt wohl nahe. Solche edle Beispiele von freiwilligem Eintritt in die Besserungsanstalten würden dann am sichersten dazu beitragen, die letzten Bedenken und Vorurtheile zu zerstreuen, welche nothleidende entlassene Sträflinge oder Unbescholtene gegen die zeitweilige oder dauernde Benützung des Asylrechtes noch hegen könnten.

Wir kommen nun zu einem Punkte in unserem gegenwärtigen Gefängnisswesen, der der Reform dringend bedürftig erscheint, weil er dem Princip der Humanität eben so sehr wie der strafrechtlichen Besserungstheorie widerspricht, ich meine das obligatorische Cölibat der Sträflinge. Soll die Entbehrung des geschlechtlichen Zusammenlebens als absichtliche Entziehung gewohnter Lebensfreuden aufgefasst werden, so wäre darin eine Art von asketischer Tortur der Gefangenen zu sehen. Die Askese ist aber bei uns nicht recipirt in das massgebende Moralsystem, vielmehr fordert unsere Ethik eine E t h i s i r u n g der natürlichen Triebe und Beziehungen, welche durch das obligatorische Cölibat geradezu unmöglich gemacht wird. Letzteres könnte mithin nur als ein Mittel betrachtet werden, um den Aufenthalt im Gefängniss unangenehmer zu machen als den in der Freiheit, um durch die Perspective auf diese peinliche Entbehrung von Vergehen und Verbrechen abzuschrecken. Das Cölibat der Gefangenen hat also nur auf Grund der Abschreckungstheorie einen Sinn, widerspricht aber der Besserungstheorie, indem es das Hauptmittel aus der Hand giebt, dessen die Natur sich bedient, um den rohen Egoismus des Einzelnen zu mildern und sittlichen Zielen dienstbar zu machen, — es widerspricht ebenso dem Humanitätsprincipe, nach welchem jede nicht dem Besserungszwecke dienende Verschlimmerung der Lage des Sträflings im Vergleiche mit dem Zustande der Freiheit schlechthin verwerflich ist. Nun kann zwar nicht geläugnet werden, dass für schwere Verbrecher, welche anfangs einer strengen Isolirung bedürfen, so wie für unrettbar Ver-

worfene, vor deren moralisch verpestender Ansteckung man alle Mitgefangenen dauernd schützen muss, eine Ausnahme eintreten muss, indem der hier erforderliche Grad von Absonderung auch den Verkehr mit einer Person des anderen Geschlechts unzulässig macht. Diese Gründe sind aber nur für die Gefangenenklassan von strengster Disciplin gültig; für die höheren Klassen dagegen überwiegt ganz entschieden der Nachtheil, der durch den Verzicht auf die ethische Rückwirkung der Familie herbeigeführt wird, alle durch die geschlechtliche Absonderung zu erreichenden Vortheile bei weitem.

Dabei sind aber die Gefahren für die Sittlichkeit der Sträflinge noch gar nicht in Anschlag gebracht, welche daraus entspringen können und müssen, dass ihnen die naturgemässen Bahnen des Geschlechtslebens verschlossen sind. Alles, was aus diesem Gesichtspunkt gegen das Cölibat des katholischen Klerus und der geistlichen Orden und Klöster bisher vorgebracht worden ist, gilt in noch weit höherem Grade gegen das Cölibat der Sträflinge in den Gefängnissen. Denn die ersteren rekrutiren sich aus Personen, welche einer gewissen Entsagung sich selbst für fähig und den asketischen Verzicht auf irdisches Glück für besonders verdienstlich und ewigen Lohnes würdig erachten; die Gefängnisse dagegen füllen sich aus Bevölkerungsschichten, die wenig sittlichen Halt und geringe Selbstbeherrschung besitzen, dafür aber eine um so heftigere Begier nach sinnlichen Genüssen mitbringen. Man muss also nothwendig die Consequenz ziehen, dass das obligatorische Cölibat im den Strafanstalten abzuschaffen sei, und es fragt sich nur, ob diese Abschaffung praktisch durchführbar sei.

Letztere Frage ist aber unter Voraussetzung der vorher besprochenen Reformen zu bejahen; das Asylrecht der reformirten Besserungsanstalten bietet den Gatten der Sträflinge beiderlei Geschlechts die Möglichkeit, in die nämliche Anstalt freiwillig einzutreten, und die decentralisirte Bauart gewährt passenden Raum, um die Gatten in einer grösseren oder zwei verbundenen kleineren Zellen vereinigt unterzubringen. Dass der freiwillig eingetretene Gatte nicht müssig gehen darf, ist nach dem oben Gesagten selbstverständlich. Auch der Aufnahme der ehelichen Kinder steht dann kein Hinderniss mehr im Wege, vorausgesetzt, dass die Arbeitsleistung der Eltern ihrem Werthe nach für die Erhaltung der Kinder mitausreicht. In Betreff der Kinder muss natürlich nicht nur eine

Schule, sondern auch eine gemeinsame Beaufsichtigung und Beschäftigung während der ganzen Arbeitszeit der Eltern eingerichtet sein, so dass erst in den Mussestunden der Anstalt die Familie als solche sich zu gemeinsamem Leben zusammenfindet. Auf diese Weise wird aber für die Erziehung der Kinder von Sträflingen in den meisten Fällen besser gesorgt sein, als wenn dieselben, wie jetzt die Regel ist, der Armenverwaltung der betreffenden Gemeinde zur Last fallen.

Eine solche Einrichtung der Gefängnisse für die Aufnahme ganzer Familien würde das Asylrecht derselben erst zu einem wahrhaft allgemeinen machen, indem sie jenen Familien ihre Thore öffnet, welche, wie es jetzt so erschreckend häufig vorkommt, um der drückendsten Noth zu entgehen, zum Collectivselbstmord greifen. Die Aufnahme ganzer Familien würde endlich wiederum die Zulässigkeit der Verheirathung solcher Gefängnissbewohner nach sich ziehen, welche entweder im ledigen Stande freiwillig eingetreten sind oder nach Ablauf ihrer Strafzeit im Gefängniss verblieben sind. Dagegen müsste die Verheirathung von Sträflingen während ihrer Strafzeit in jedem Falle von der Einwilligung der Anstaltsdirectoren abhängig gemacht werden, da sie als ledig Eingetretene sich nicht über Entziehung vorher gewohnter Annehmlichkeiten beklagen können. —

Ueberblicken wir den Inhalt unserer bisherigen Betrachtungen, so ergiebt sich als Resultat derselben eine von dem Humanitätsprincip und der Besserungstheorie geforderte gänzliche Ausscheidung aller Einrichtungen, welche sich den Gefangenen unangenehm fühlbar machen, ohne doch durch den alleinigen Zweck der Strafhaft, die Besserung, geboten zu sein. Das Gefängnisswesen der Zukunft stellt sich nach dieser Rücksicht als ein einheitliches System von Besserungsanstalten dar, innerhalb deren nur der Unterschied einer grösseren Anzahl von Disciplinarklassen besteht.

Die Klasse, in welche der Verurtheilte zuerst eintritt, bestimmt der Richterspruch; die Versetzung und Rückversetzung in höhere und niedere Disciplinarklassen bstimmt das Directorium der Anstalt je nach dem Verhalten des Sträflings. Die strengeren Klassen, in denen eine mehr oder minder ausgedehnte Isolirung der Gefangenen stattfindet, sind in besonderen Zellengefängnissen vereinigt; die milderen Disciplinarklassen, in welchen am Tage gar keine Abson-

derung mehr stattfindet, sind in decentralisirten Baulichkeiten (Gefangenen- oder Arbeitervillen) untergebracht, die mit industriellen Etablissements verschiedener Art in Verbindung stehen. Die Gefängnisse der Zukunft repräsentiren gleichzeitig erstens sittliche und wirthschaftliche Erziehungsanstalten für den der Erziehung zur Arbeit bedürftigsten Theil des Volkes, zweitens grossartige staatliche Musteranlagen für alle Industriezweige und drittens Asyle für alle im wirthschaftlichen Concurrenzkampfe sich bedroht fühlenden Individuen und Familien. Um diesen drei Ansprüchen zu genügen, müssen die Anstalten in Bezug auf bauliche Anlage, Arbeitsleistung und Verpflegung auf der vollen Höhe des nach dem heutigen Stande der Wissenschaft und Technik Erreichbaren stehen und mustergültige Vorbilder einer im höchsten Sinne naturgemässen, hygienischen Lebensweise liefern, welche die richtige Mitte hält zwischen der entkräftenden und demoralisirenden Dürftigkeit und dem verweichlichenden und übermüthig machenden Luxus, und statt beider die massvolle Befriedigung aller natürlichen Bedürfnisse (modificirt nach dem Niveau der Lebensgewohnheiten) und die sittliche Genugthuung einer den individuellen Anlagen und Fertigkeiten entsprechenden productiven Arbeit gewährt. Es müssen endlich die höheren Disciplinarklassen der Gefangenen immer milder abgestuft sein, so dass die oberste derselben den Uebergang zum freien bürgerlichen Leben in fast unmerklichen Schritten vermittelt, und muss durch theoretische und praktische Schulen die Gelegenheit zur Steigerung der mitgebrachten allgemeinen und berufsmässigen Bildung so wie zur Erhöhung der erlangten Fertigkeiten, also auch zur Steigerung des Werthes der geleisteten Arbeit dargeboten sein. —

Es zeigt sich auch hier wieder die öfters wiederkehrende Erscheinung, dass das unbeirrte zu Ende Denken aller Consequenzen aus einem einmal für richtig angenommenen Princip auch nach ganz anderen Richtungen hin unerwarteten Gewinn bringt und so die Folgerichtigkeit ihren doppelten Lohn findet. Das bei der Betrachtung des Gefängnisses der Zukunft gewonnene Resultat wirft nämlich plötzlich einen erhellenden Lichtblitz auf die neuerdings so vielseitig und doch mit so geringem Erfolge ventilirte sociale Frage.

Bekanntlich war von jeher bei allen politischen Revolutionen

und Aufständen mit socialer Grundlage eine der ersten Handlungen der den unteren Volksklassen angehörigen Aufrührer die Stürmung der Zuchthäuser und Gefängnisse und das triumphirende Herausholen der „Opfer der Despoten und der Reichen". Wie nun, wenn der Spiess sich einmal umdrehte und die sociale Frage sich dadurch löste, dass die niederen Klassen schaarenweise in die (reformirten) Gefängnisse hineinströmten, indem sie von deren Asylrecht Gebrauch machten? Es käme darauf an, zu untersuchen, ob die Merkmale, welche die socialdemokratische Theorie für ihr Ideal der „Organisation der Arbeit" aufstellt, in dem skizzirten „Gefängniss der Zukunft" erfüllt sind oder nicht.

Die socialdemokratische Theorie verlangt Aufhören des freien wirthschaftlichen Concurrenzkampfes um's Dasein, Garantie einer menschenwürdigen Existenz für Jeden, Aufhebung der Verzinsung des baaren Capitals, Ersatz des exclusiv-individuellen Eigenthums durch Antheilsrecht an der Nutzniessung des allgemeinen Arbeitsertrages, Bemessung dieses Antheilsrechtes nach dem ökonomischen Werth der Arbeit, Befugniss der Arbeitsaufseher, den schlechten, faulen und widerspänstigen Arbeiter zu strafen, den tüchtigen und brauchbaren zu belohnen (aber nicht durch Geld), endlich Garantie einer Erziehung für Kinder und Erwachsene, welche die Anlagen jedes Einzelnen dem höchstmöglichen Grade ihrer wirthschaftlichen Verwerwerthbarkeit entgegenreifen lässt. Alle diese Merkmale sind in dem „Gefängniss der Zukunft" vereinigt zu finden. Der ganze Wirthschaftsbetrieb gehört dem Gemeinwesen', dem Staate, an, der die Producte seiner verschiedenen Industriezweige, so weit sie zur eigenen Consumtion bestimmt sind, *in natura* gegen einander vertauscht, wobei der Tausch in quantitativer Hinsicht nach dem Buchwerth der Artikel geregelt wird. Welche kaufmännischen Operationen er mit denjenigen seiner Producte vornimmt, die nicht zur unmittelbaren Consumtion seiner Pruducenten bestimmt sind, sondern etwa auf einen ausländischen Weltmarkt angewiesen sind, das kommt hier, wo nur von der inneren Organisation des Gefängnisswesens die Rede ist, nicht in Betracht.

Es kann nicht die Absicht des Staates sein, eine im höchsten Sinne ethische Institution, wie das Gefängnisswesen als Universal-Besserungs- und Erziehungsanstalt ist, als staatliche Erwerbsquelle zu missbrauchen, vielmehr wird der Staat höchstens so viel von dem

Reinertrage dieser Anstalten für allgemeine Staatszwecke vorwegnehmen, als der den übrigen Staatsbürgern auferlegten Steuerquote entspricht, und wird dafür Sorge tragen, dass der Rest den Producenten unverkürzt zukomme. Aber er wird die Vertheilung nicht in Geld vornehmen, sondern sie durch verschiedene Klassen von Naturalverpflegung bewirken, welche übrigens buchmässig gegen den Werth der Production, d. h. gegen das Arbeitsverdienst des Einzelnen verrechnet wird.*) So lange der Reinertrag der Production noch nicht durch Uebergang zu einem rein internen Wirthschaftssysteme von den Conjuncturen des Weltmarktes unabhängig gemacht ist, ist es Aufgabe des Staates, seine Schwankungen durch Ansammlung eines Lohnreservefonds möglichst zu paralysiren. Das Gefängnisswesen der Zukunft ist also eine wahrhafte Productiv-Association mit staatlichem Kapital und unter staatlicher Leitung, ein in sich geschlossenes Wirthschaftssystem ohne Baargeld, ohne Zinswucher, ohne individuellen Kapitalbesitz, mit reiner Buchwirthschaft und gerechter Vertheilung des Nutzniessungsrechtes der gemeinsamen Güter nach Massgabe des Werthes der Arbeitsleistungen. Da die Belohnungen und Bestrafungen für musterhafte oder widerspänstige Arbeiter nicht mehr in Geldzulage oder Abzug bestehen dürfen, auch nicht füglich in Verdoppelung oder Verkürzung der gesundheitsgemässen Kost-Rationen gesucht werden können, so müssen sie in der Versetzung in eine höhere oder niedere Disciplinarklasse bestehen, Unterschiede, deren Einführung in dem so straff disciplinirten socialdemokratischen Arbeiterstaate unmöglich umgangen werden können, wenn sie nicht auf die Dauer durch das einfachere Mittel körperlicher Misshandlung der Widerspänstigen ersetzt werden sollen.

Es dürfte in der That schwer halten, einen Punkt anzugeben, in welchem das socialdemokratische Ideal von unserem Gefängniss der Zukunft abwiche. Man könnte vielleicht meinen, es sei der Verlust der Freiheit in letzterem und die Abhängigkeit von staat-

*) Nur für den gegenwärtig noch obligatorischen Rücktritt in's bürgerliche Leben, d. h. im Hinblick auf die Rückkehr in das Wirthschaftssystem der freien Concurrenz, ist das Ansammeln von individuellen Ersparnissen berechnet, die für die Dauer des Aufenthaltes in der Anstalt werthlos sind. Sobald die Gefängnisse Asylstätten werden, hört die Nothwendigkeit dieser Ansammlung von eventuellen Ersparnissen auch auf.

lich ernannten Aufsehern; aber beides begründet doch nur scheinbar einen Unterschied. Was zunächst die Freiheit betrifft, so ist dieselbe das Losungswort nicht des vierten, sondern des dritten Standes und ist gleichsam nur aus Versehen in die Programme des ersteren mit hinübergerathen. Freiheit im wirthschaftlichen Sinne bedeutet eben jenes System der schrankenlosen Concurrenz und gegenseitigen Ausbeutung, gegen welches die Socialdemokratie mit ihrer Forderung einer rationellen Organisation der Arbeit Front macht. Wenn daher die Socialdemokratie das Wort „Freiheit" im Munde führt, so bedeutet es nichts Anderes mehr als die Freiheit des vierten Standes von der politischen Oberherrschaft des dritten Standes; es ist hier nichts weiter als der Ruf nach Niederreissung der letzten Schranken, welche der politischen Herrschaft der vierten Klasse über alle übrigen und der Verwirklichung ihrer Ideale noch im Wege stehen. Diese Ideale selbst aber haben mit Freiheit so wenig zu thun, dass sie vielmehr gerade die Negation der wirthschaftlichen und bürgerlichen Freiheit repräsentiren. Die einheitliche Organisation der Arbeit verlangt eine centralistische Vertheilung der Aufgaben und eine unbedingte Unterwerfung des Einzelnen unter die ihm von der Arbeitsbehörde zu Theil gewordene Anweisung. Nur die Arbeitsbehörde hat zu beurtheilen, wohin Jeder am besten passt, und danach Jeglichem seinen Wohnort und seine Arbeitsstätte anzuweisen. Von Freizügigkeit und eigener Berufswahl kann im socialdemokratischen Staate keine Rede sein; hier ist Jeder eben so gebunden wie im Gefängniss, aus dem ja auch Beurlaubung auf bestimmte Zeit möglich ist. Aus dem „Gefängniss der Zukunft" kann sogar jeder freiwillige Insasse und jeder Sträfling nach Ablauf seiner Strafzeit ausscheiden und seine Freiheit zurücknehmen; der socialdemokratische Staat aber macht die Unterwerfung jedes Einzelnen unter die centralistische Organisation der Arbeit obligatorisch und unentrinnbar. In dem ersteren ist also die Unfreiheit nur eine bedingte, in dem letzteren eine absolute; in dem ersteren eine zeitlich begrenzte, beziehungsweise freiwillig übernommene und desshalb nicht mehr als Zwang empfundene, in dem letzteren eine ewige, aufgezwungene. Formell besteht also in der That ein Unterschied, insofern im Gefängniss die Abschüttlung der Unfreiheit im Bereich der Möglichkeit liegt, aber inhaltlich ist der Zustand der gleiche.

In der That ist die Schwärmerei des dritten Standes für d
Freiheit als solche auch eine leere Illusion. Die Freiheit ist imm
etwas Privatives und daher an sich werthlos; sie kann ihr
Werth erst dadurch erhalten, dass sie sich als Mittel zu Leistung
von positivem Werth erweist. Stellt sich nun aber heraus, dass d
angestrebte Zustand von positivem Werth eben durch die Freih
verhindert und nur durch bestimmte Freiheitsbeschränkungen g
sichert wird, so verdient eben zeitweilig die Unfreiheit in dies
Richtung den Vorzug vor der Freiheit. Nach diesem Grundsat
haben nicht nur alle Gesetzgeber, sondern auch alle Individu
jederzeit gehandelt (ich erinnere nur an die Verschenkung des frei
Besitzes und die Rücknahme desselben als Lehen in den unsicher
Zeiten des frühen Mittelalters), und darum wäre es auch ganz ve
kehrt, der socialdemokratischen Theorie aus der Freiheitsbeschrä
kung, welche sie dem Individuum auferlegen will, ohne weiters ein
Vorwurf zu machen. Nur das ist verwerflich, dass die Socia
demokratie ihr Unfreiheitsideal mit Gewalt durchsetzen will, el
die Erfahrung dargethan hat, ob die Vorzüge oder die Nachthei
des neuen Systems überwiegen. Dieser Fehler wird bei dem G
fängnisse der Zukunft vermieden, indem hier beide Wirthschaft
systeme neben einander statuirt werden und jedem Einzelnen d
Wahl gelassen wird, ob er durch eigene Erfahrung sich über d
Vorzüge und Nachtheile des neuen Systems unterrichten und ob
alsdann in demselben verharren oder lieber in das alte Wirt
schaftssystem zurückkehren will. Sind die Vortheile des neu
Systems wirklich so überwiegend, wie die Socialdemokratie behaup
tet, so muss jeder Zwang zur Durchführung desselben sehr über
flüssig erscheinen, so muss vielmehr das Gefängniss der Zukun
eine solche Anziehungskraft entfalten, dass bald nur noch ein klein
Theil der bürgerlichen Gesellschaft ausserhalb des staatlichen Ge
fängnissverbandes lebt und dort, der personellen Hilfsquellen de
Arbeit beraubt, zu Grunde geht. Denn die Menschen sind nun ei
mal so, dass das *„ubi bene, ibi patria“* ihr Wahlspruch ist, un
wenn wirklich die Organisation der Arbeit, wie sie im „Gefängni
der Zukunft“ als realisirt vorausgesetzt wird, diejenige Lebenswei
ist, bei der sie sich am besten befinden, so werden sie sich dur
den (übrigens beliebig zu ändernden) Namen „Gefängniss“ gewi
nicht hindern lassen, in dasselbe massenhaft hineinzuströmen.

Das Endresultat wäre also, wenn die socialdemokratische Theorie richtig ist, bei dem Gefängnisse der Zukunft dasselbe wie bei der Einrichtung des socialdemokratischen Staates durch gewaltsame Revolution, nämlich die Absorption der gesammten Staatsbürger durch die neue Einrichtung. Ist dann erst die ganze Gesellschaft im Gefängnisse, so giebt es freilich eigentlich kein Specialgefängniss für die Verbrecher mehr (sondern nur noch Versetzung in strengere Disciplinarklassen), indess gerade dieser Umstand müsste dazu beitragen, dieses Project zur Verwirklichung des socialdemokratischen Ideals den Socialdemokraten um so sympathischer zu machen. Andere Leser aber, denen diese Zukunftsperspective nicht conveniren sollte, muss ich bitten, nicht meine folgerichtigen Consequenzen, sondern die Quellen, aus denen dieselben abgeleitet wurden, nämlich das Humanitätsprincip und die Besserungstheorie, dafür verantwortlich zu machen.

Eben so wenig wie der Vorwurf der Unfreiheit ist jener andere gegen das Gefängniss der Zukunft stichhaltig, dass es staatlich angestellte Aufseher seien, von welchen die Insassen des Gefängnisses abhängen. Denn in Wahrheit kann der socialdemokratische Staat, wenn er mit der einheitlichen Organisatien der Arbeit Ernst machen will, gar nicht umhin, alle Arbeitsbehörden von einer Centralbehörde ernennen zu lassen, und jeder Versuch, den Socialismus der Arbeit von unten her durch gewählte Aufseher zu erbauen, müsste zur kläglichen Auflösung in Anarchie und Desorganisation führen. Das wusste auch Lassalle recht gut und hat danach gehandelt. Es bliebe also nur übrig, den Unterschied darin zu suchen, dass die Arbeitsaufseher in einem Falle von einer bureaukratischen oder parlamentarischen, im andern Falle von einer socialdemokratischen Regierung ernannt sein werden. Dieser Unterschied ist aber erstens kein socialer, und zweitens kein starrer, sondern ein flüssiger; es bleibt ja der socialdemokratischen Partei unbenommen, ihren Einfluss auch fernerhin auf Umgestaltung der bestehenden politischen Verfassnngen im socialdemokratischen Sinne geltend zu machen, ohne dass sie vor Erreichung dieses Zieles die ihren Absichten entsprechenden Anfänge socialer Organisation der Arbeit von der Hand zu weisen brauchte. Auf politischem Gebiete bietet nach Lassalle das allgemeine Stimmrecht den Hebel, den sie nur recht anzupacken braucht, um die alte Welt damit aus den An-

geln zu heben; jeder thatsächliche Triumph der socialdemokratischen Idee auf dem Gebiete socialistischer Organisation der Arbeit kann aber nur dazu dienen, das Ansehen und den Einfluss derselben auch auf politischem Gebiete zu erhöhen, und darum müssten die Socialdemokraten den oben entwickelten Gefängnissreformen als der plausibelsten Art und Weise, ihre Ideale zu verwirklichen, zujauchzen. —

Das Resultat unserer Betrachtungen lässt sich in folgende Sätze zusammenfassen: Der socialdemokratische Staat ist das obligatorische Gefängniss der Zukunft, und das Gefängniss der Zukunft, wie es aus den Consequenzen des Humanitätsprincips und der Besserungstheorie sich entwickeln muss, ist die facultative Verwirklichung des socialdemokratischen Ideals und muss, wenn die socialdemokratische Theorie richtig ist, ohne allen Zwang durch die natürliche Anziehungskraft des Besseren die gesammte Gesellschaft in sich aufsaugen.

XI. Dichters schönstes Denkmal.*)

(1874.)

Die sowohl an und für sich als auch im Vergleich zu Nachbarländern ungünstige materielle Lage unserer Dichter und Schriftsteller ist so oft Gegenstand berechtigter Klagen gewesen, dass ich wohl nicht nöthig habe, näher darauf einzugehen. Das aber scheint mir nöthig, hier zu bemerken, dass der Glaube, durch Aenderung des Verhältnisses zwischen Verleger und Schriftsteller einen wesentlichen Umschwung in der Lage des Schriftstellerstandes hervorrufen zu können, aus dem einfachen Grunde illusorisch ist, weil das Verlagsgeschäft in Deutschland im Grossen und Ganzen unter ganz derselben Ursache zu leiden hat, wie die Schriftstellerei. Diese Ursache ist das Missverhältniss von Angebot und Nachfrage auf dem deutschen Büchermarkt; denn während das Angebot der erschienenen Bücher reichlich doppelt so gross ist als in Frankreich oder in England, ist die Kaufkraft des bücherlesenden deutschen Publikums geringer. Eine gründliche Aufbesserung des Marktpreises ist nur denkbar, wenn entweder die Deutschen ihre Schreibelust auf die Hälfte reduciren, oder die Kaufkraft des deutschen Publikums sich durch Steigerung des Nationalwohlstandes mindestens verdoppelt. Bis dahin wird die Schrift-

---

* Der Anlass zur Abfassung dieses Aufsatzes war die in den Zeitungen veröffentlichte Aufforderung zu Beiträgen für ein Reuterdenkmal. Die nachstehend erörterten Fragen schienen mir hinlängliche principielle Wichtigkeit zu besitzen, um dem Artikel auch an dieser Stelle Aufnahme zu gewähren, und wünsche ich nur, dass ihm hier mehr Beachtung zu Theil werden möge, als bei seiner ersten Veröffentlichung in der „deutschen Dichterhalle“.

stellerbewegung sich mit Palliativmitteln behelfen und an den Gedanken gewöhnen müssen, dass die Arbeit des Schriftstellers für das Deficit an materiellem Ertrage in den Ueberschuss der Befriedigung idealer Triebe einen gewissen Ersatz zu suchen hat. Der Beweis dafür, dass diese ideelle Schadloshaltung keine blosse Phrase ist, liegt in der Thatsache, dass trotz der notorischen finanziellen Misère des Schriftstellerberufs der Andrang zu demselben nicht ab-, sondern zunimmt.

Je mehr nun aber alle Hoffnungen auf durchgreifende Verbesserung der materiellen Lage des ganzen Standes vorläufig zu den Utopien gehören, um so näher liegt der Gedanke, dass die deutsche Nation sich selber ehrt, wenn sie denjenigen Männern, welche im Dienste idealer Ziele sich um die Förderung der nationalen Geistescultur hervorragende Verdienste erworben haben, eine besondere Ehre erweist, und ihre nationale Anerkennung und Dankbarkeit in einer auch äusserlich sich kundgebenden Weise documentirt. Aus diesem Gesichtspunkt ist in der wachsenden Neigung, Denkmäler zu errichten, ein schöner und achtungswerther Zug des deutschen Gemüths zu erkennen. Das Streben, welches sich in den Denkmalssucht ausspricht, ist jedenfalls lobeswürdig; wohl aber bleibt die Frage offen, ob die am nächsten sich darbietende Errichtung eines Monuments auch unter allen Umständen die bestgewählte Form des Ausdrucks der nationalen Anerkennung sei, oder ob dieselbe nicht in der That durch angemessenere ersetzt werden könne.

Es ist wohl zu beachten, dass unsere nachfolgende Betrachtung sich nur auf Nationaldenkmäler bezieht, Localdenkmäler dagegen von derselben unberührt bleiben. Das Nationaldenkmal repräsentirt ein nationales Dankvotum und der Ort seiner Aufstellung ist von äusseren Rücksichten bestimmt; das Localdenkmal dagegen dient in erster Reihe dazu, den Vorübergehenden oder Durchreisenden darauf aufmerksam zu machen, dass dieser Ort die Auszeichnung geniesst, zu einem berühmten Manne in engerer Beziehung zu stehen. Das Nationaldenkmal ist ein Ausdruck des Nationalgefühls und geht unmittelbar darauf aus, die dargestellte Person zu ehren; das Localdenkmal ist ein Ausfluss des Localpatriotismus und Heimathsstolzes und geht unmittelbar auf die Ehre des Orts, zu welcher die Ehre seines Bürgers nur als Mittel benutzt wird. Das Nationaldenkmal gehört ideell der Nation und wird da aufgestellt, wo ein

möglichst grosser Theil der Nation Aussicht hat, sein Nationalgefühl an ihm zu erheben (also in Hauptstädten und nicht in Krähwinkel), das Localdenkmal ist an den Ort gebunden, wo der berühmte Mann durch Geburt oder Wohnsitz seine Heimath hatte, oder wo er seine wichtigsten Leistungen vollbrachte. Das eine ist eine nationale, das andere eine locale Angelegenheit; zu dem einen wird demgemäss aus dem ganzen Volke beigesteuert, das andere wird von den Trägern des Localpatriotismus bestritten. Wenn Draussenwohnende sich gedrungen fühlen, einer Gemeinde ein Geschenk zu solchem Zweck zu machen, so ist das Liebhaberei; wenn aber Comités zur Errichtung eines dem Kirchthurmpatriotismus von Krähwinkel dienenden Localdenkmals mit dem Anspruch um Beiträge vor die Nation treten, weil der Mann der Nation angehöre, so ist das ein unberechtigter und unbilliger Anspruch, der auf der Verwechselung von Local- und Nationaldenkmal beruht. Hier ist an das Wort Goethe's zu erinnern:

> Ja, wer Eure Verehrung nicht kennte!
> Euch, nicht ihm setzt Ihr Monumente.

Ein solches Verhalten würde nur in dem besonderen Falle zulässig erscheinen, dass der für das Localdenkmal in's Auge gefasste Ort Bedeutung genug hat, um sich zur Errichtung eines Nationaldenkmals zu eignen. Auch in diesem Falle bleibt aber noch stillschweigend vorausgesetzt, dass die Errichtung eines Nationaldenkmals die unter Umständen angemessenste Einkleidung für ein nationales Dankvotum sei, dass also auch gegen die Form des Nationaldenkmals als solche kein anderweiter Einspruch zu erheben ist.

Ein solcher Einspruch könnte nun aber aus zwiefachem Gesichtspunkt erhoben werden: erstens wenn die concrete Person nicht hervorragend genug scheint, um eines National-Denkmals gewürdigt zu werden, und zweitens wenn ihre verdienstlichen Leistungen auf einem innerlich geistigen Gebiete liegen, dem die Form des äusserlichen Monuments nicht adäquat erscheint. Erstere Frage ist in jedem concreten Falle besonders zu erledigen, nur die letztere bietet allgemeiner Betrachtung die genügende Handhabe.

Schopenhauer bemerkt sehr richtig, dass zwei Arten von ausserordentlichen Leistungen zum Ruhme führen, Werke und Thaten „Der Hauptunterschied ist, dass die Thaten vorübergehen, die Werke

bleiben. Die edelste That hat doch nur einen zeitweiligen Einfluss; das geniale Werk hingegen lebt und wirkt, wohlthätig und erhebend, durch alle Zeiten. Von den Thaten bleibt nur das Andenken, welches immer schwächer, entstellter und und gleichgültiger wird, allmälig sogar erlöschen muss, wenn nicht die Geschichte es aufnimmt und es nun im petrificirten Zustande der Nachwelt überliefert. Die Werke hingegen sind selbst unsterblich, und können, zumal die schriftlichen, alle Zeiten durchleben.“ (Parerga I, S. 416.) Hieraus geht hervor, dass zwar die Vollbringer grosser Thaten äusserlich sichtbarer Denkmäler bedürfen, die Schöpfer grosser Werke aber nicht, weil sie sich in ihren Werken ein *monumentum aere perennius* bereits selbst gesetzt haben. Weil nicht alle Leute Geschichte studiren können, wohl aber alle ein Interesse daran haben, an den Grossthaten der vaterländischen Geschichte ihr Nationalgefühl zu erheben, darum setzt man den Männern, in denen diese Grossthaten sich personificiren, nationale Denkmäler von Stein und Erz. Nun können zwar auch nicht alle Leute die grossen Werke der Literatur studiren; diejenigen aber, welche diess nicht können, haben auch kein Interesse daran, Statuen der Männer anzusehen, für deren Leistungen ihnen jedes Verständniss fehlt. Wenn der märkische Bauer nach Berlin kommt und vor dem Monument des grossen Kurfürsten steht, so begreift er es sehr wohl, wenn man ihm sagt, dass dieser Mann die Schweden aus dem Lande gejagt und den Grund zu der Grösse des preussischen Staates gelegt habe; wenn man aber demselben Bauer erklären sollte, für welche Leistungen Hegel seine Büste im Kastanienwald erhalten habe, so würde dies ein aussichtsloses Unternehmen sein. Der nationale Stolz auf Geisteshelden kann sich nur so weit hinaberstrecken als die letzten Spuren von Verständniss für die Werke ihres Geistes reichen; der nationale Stolz auf Helden der That aber umfasst das ganze Volk ohne Ausnahme. Die Monumente der ersteren sind daher immer nur für mehr oder minder exclusive Kreise des gesammten Volkes gesetzt; nur die der letzteren können Nationalmonumente im wahren, vollen Sinne des Wortes sein. Die ersteren sind für die exclusiven Kreise, denen sie verständlich sind, so überflüssig, wie die letzteren es für die Geschichtskundigen sind, ja sogar in noch weit höherem Grade, weil die vorhandenen lebendig fortwirkenden Werke ein weit schöneres Denkmal bilden. Die Monumente der Thatenhelden

beginnen ihren Werth gerade erst bei den geschichtsunkundigen Bevölkerungsschichten zu entfalten, wo sie ein monumentales Erinnerungszeichen oder Gedenk-Mal repräsentiren; den Monumenten der Vollbringer grosser Geisteswerke versagt hingegen ihre Wirkung gerade da, wo sie beginnen sollte, nämlich bei den der Werke und ihrer Bedeutung Unkundigen. Aus dem Geschichtsdenkmal lernt der Ungebildete ein Stück vaterländischer Geschichte kennen, aber niemals aus dem Dichterdenkmal auch nur das kleinste Stück vaterländischer Poesie; an dem ersteren erhebt er sein Nationalgefühl, das letztere kann er beim besten Willen nicht anders als dumm anglotzen. Das Denkmal für Geisteshelden ist also für den einen Theil der Bevölkerung überflüssig, für den anderen verfehlt es seinen Zweck.

Man müsste in der That in grosser Verlegenheit sein, wie man einem grossen Manne ein nationales Dankvotum in andrer passenderer Form aussprechen sollte, ehe man sich entschliessen dürfte, auf diese Art etwas zum Theil Ueberflüssiges, zum Theil Verfehltes zu thun. Ehe wir aber uns nach solchen passenderen Formen umsehen, sei noch erwähnt, dass auch von ästhetischer Seite Bedenken gegen Statuen von berühmten Schriftstellern zu erheben sind. Ein Held der That bethätigt sich in der Totalität seiner geistig-leiblichen Persönlichkeit; es ist daher in der Ordnung, dass sein Denkmal ihn uns in ganzer Figur zeigt. Ein Dichter, Forscher, Gelehrter oder Denker arbeitet hingegen an seinen verdienstlichen Leistungen weder mit den Armen noch mit den Beinen, sondern nur mit dem Gehirn, dessen Thätigkeit sich höchstens in dem begeisterten oder sinnenden Ausdruck der Physiognomie wiederspiegelt. Es hat deshalb keinen Zweck, in dem Denkmal eines solchen Arme, Beine u. s. w. mit abzubilden, durch welche er sich vor den gewöhnlichen Sterblichen in keiner Weise auszeichnet oder unterscheidet. Nur der Kopf ist das Charakteristische an Dichtern und Denkern, und deshalb soll ein Denkmal, wenn ein solches, und zwar als Porträtbildniss, durchaus gefordert wird, sich hier auf eine Büste beschränken, die, wenn ihr Eindruck in's Grossartige gesteigert werden soll, dies nur durch überlebensgrosse Dimensionen erreichen kann.

Ausnahme erleidet dieser Grundsatz nur da, wo der Darzustellende zugleich ein Held der Werke und der That war, wo. z. B. sein Auftreten ein in den Lauf der Geschichte mächtig eingreifendes, begeisterungsvoll hinreissendes, praktisch bahnbrechendes, oder

typisch vorbildliches war. Solche Ausnahmen repräsentiren z. B. Lessing und Göthe, Schiller und Fichte. In allen andern Fällen bemüht die Kunst sich vergeblich, den charakterlosen Kleiderständern ihrer Porträtköpfe ein individuell bedeutsames Leben einzuhauchen. Die künstlerisch nothwendige Einschränkung auf Büsten ist aber selbst bei colossalem Maasstabe derselben ein Verzicht auf eine wirklich bedeutende und imponirende monumentale Wirkung, wie man sie von einem Nationaldenkmal erwarten darf; die Porträtbüste hat immer einen mehr intimen und privaten Charakter, und verschwindet auf einem grösseren Platz. Dagegen eignet sie sich ganz vorzüglich zum Localdenkmal in dem früher besprochenen Sinne, und steht auch mit den für einen solchen Zweck aufwendbaren Mitteln besser im Einklang als mit einem Fond, wie man ihn zum Zweck eines nationalen Dankvotums für einen grossen Mann sammelt. Ein Localdenkmal wird von den obigen Bedenken deshalb nicht betroffen, weil für den Localpatrioten der berühmte Mann, gleichviel welcher Art seine Leistungen waren, immer nur durch die eine That Werth erhält, dass er seinen Heimathsort mit berühmt gemacht hat, und deshalb blickt jeder Krähwinkler auf das Denkmal seiner Krähwinkler Celebrität mit demselben Stolz wie der Preusse auf das Denkmal Friedrichs des Grossen, ganz gleichgültig ob er von den Leistungen des Mannes ein Verständniss hat oder nicht.

Wir kommen nun zu der Frage, in welcher anderen Gestalt dem Vollbringer grosser Werke auf passendere Weise ein nationales Dankesvotum ausgedrückt werden könne. Wir knüpfen dabei einerseits an den Gedanken an, dass die grossen Werke selbst das würdigste und dauerndste Denkmal ihres Urhebers seien, und suchen andrerseits zu ermitteln, durch welche Form der Kundgebung dem zu Ehrenden selbst, falls er noch lebte oder als noch lebend gedacht würde, die grösste Befriedigung und Freude bereitet werden würde, d. h. welche am meisten im Sinne des zu Ehrenden selbst sein würde. Als dritter zur Berücksichtigung kommender Gesichtspunkt schliesst sich dann die Erwägung an, welchen Einfluss solche Form auf den Fortschritt der nationalen Geistescultur ausüben kann.

Die grossen Werke sind zunächst das unmittelbar adäquate Denkmal ihres Urhebers, denn sie sind der Spiegel seines Geistes selbst, und es ist das eigentliche Verdienst des Mannes, welches in ihnen ohne Commentar sich selber ehrt. In jeder möglichen andern

Form ist die zu rühmende Leistung durch den Spiegel einer fremden Subjectivität getrübt; auch die sorgfältigste und congenialste Nacherzählung mischt fremde Elemente ein, und selbst in dem genialsten Monument ist nur ein Theil der geistigen Bedeutung ausgedrückt und dieser noch mit unangemessenen Zügen untermischt. Nur die eigenen Werke sind das Originaldenkmal des Mannes. Die Werke sind ferner, wenn es wirklich grosse Werke ersten Ranges sind, das dauerndste Denkmal, das steinerne und eherne Monumente überdauert; wo aber die Werke, obschon bedeutend, doch nicht für alle Zeiten werthvoll sind, da tragen sie den Regulator ihrer eigenen Dauer als Denkmal in sich, d. h. die Leistung als Denkmal verwittert in genau gleichem Maasse wie die Leistung als zu ehrendes Verdienst erbleicht. Bei der gegenwärtig herrschenden Neigung, auch ziemlich ephemere Celebritäten durch Denkmäler auszuzeichnen, ist der Werth dieser Selbstregulirung nicht zu unterschätzen, da sie vor der Lächerlichkeit bewahrt, Monumente zu errichten, welche noch unverfallen vor einem kopfschüttelnden Geschlechte stehen werden, dem jede Erinnerung an die betreffende Leistung erloschen sein wird.

Nun wird man zwar einwenden: die Werke sind ja einmal da, an ihnen kann man nichts ändern, und bliebe mithin hier kein Angriffspunkt für ein nationales Dankvotum. Aendern soll man freilich nichts an ihnen; aber ein Denkmal wird erst dadurch zu einem Nationaldenkmal, dass es jedem, auch dem ärmsten Mitgliede der Nation zugänglich ist. Dies ist nun aber offenbar bei den Werken lebender oder kürzlich verstorbener Schriftsteller nicht der Fall, da dieselben Preise kosten, welche der Arme nicht erschwingen kann. Die Aufgabe der Nationalanerkennung würde also die sein, das Denkmal, welches der zu Ehrende sich selbst in seinen Werken gesetzt hat, dadurch zu einem Nationaldenkmal zu erheben, dass sie den Preis der Werke auf ein auch dem Aermsten erschwingliches Maass reducirt.

Betrachten wir die Sache nun von der andern Seite. Das nationale Dankesvotum soll, davon gingen wir aus, eine Art Benefiz für die von dem Schriftsteller im Leben geübte Vernachlässigung seiner materiell egoistischen Interessen zu Gunsten idealer Ziele, und unter allen Umständen eine Art Ehrengabe des Volkes für die empfangenen Wohlthaten sein. Mag diese Ehrengabe nun dem noch

lebenden Manne, oder seinen Manen dargebracht werden, immerhin ist sie so zu denken, dass damit ihm eine möglichst hohe Genugthuung bereitet werden soll. Würde man nun aber einen noch lebenden grossen Mann fragen, ob die Errichtung eines Monuments nach seinem Tode wirklich die seiner Sinnes- und Denkweise gemässeste Art, ihn zu ehren, sei, so würde man gewiss weit mehr verneinende als bejahende Antworten erhalten, und letztere würden noch dazu meist auf Rechnung persönlicher Eitelkeit kommen, d. h. einer auch grossen Männern nicht fremden menschlichen Schwäche, der keinenfalls Vorschub geleistet werden sollte. Wo nicht Eitelkeit das Urtheil verblendet, wird dem Gefragten stets eine edlere Verwendung für die zu einem Monument erforderliche Summe einfallen, der er unbedingt den Vorzug geben muss. Ob ihm gerade eine solche Art der Verwendung beifällt, welche die Absicht der Fragenden, ihn zu ehren, erfüllt, könnte nur dann fraglich sein, wenn nicht die Praxis, wohlthätige Stiftungen mit dem Namen des zu Ehrenden zu verknüpfen, schon so allgemein in Gebrauch gekommen wäre. Diese Form ist ohne Zweifel die beste bei solchen Männern, deren Verdienste mehr in einer stillen und anhaltenden praktischen Wirksamkeit als in der Production bedeutender Werke liegen. Wo aber der Schwerpunkt der Lebensleistung in die Werke fällt, da muss auch die Anerkennung an diese Hauptmoment anknüpfen, wenngleich die Form der Stiftung als nebenherlaufende Ehrengabe keineswegs ausgeschlossen bleiben soll, insbesondere da nicht, wo mit der Hervorbringung von Werken sich eine segensreiche praktische Wirksamkeit, z. B. als academischer Lehrer, verknüpfte.

Was dem Schöpfer bedeutender Geisteswerke am meisten am Herzen liegt, sind und bleiben doch diese Werke selbst. In ihnen verkörpert sich der ideale Drang seines ganzen Lebens, sie hat er mit seinem Herzblut getränkt, und wie er in seinen leiblichen Kindern sein eigen Fleisch und Blut liebt, so liebt er in seinen geistigen Kindern sein eignes Dichten und Trachten, Sinnen und Minnen, Denken und Fühlen. Für die in ihnen niedergelegten Ideen hat er gekämpft und gerungen, für sie hat er sich Entbehrungen und Mühen auferlegt, in ihnen lebt der beste Inhalt seines Lebens fort. Die natürliche Selbstliebe hat er zu Gunsten dieser idealen Bestrebungen zum Theil unterdrückt, so überträgt er nun die Selbstliebe

auf sie, indem er in ihnen den besten und edelsten Theil seiner selbst liebt. Und ausser der unmittelbaren eigenen idealen Befriedigung beim Schaffen selbst ist es der höchste, ja in Wahrheit der einzig so zu nennende Lohn seiner Arbeit, wenn ein anderes Menschenherz erglüht von der Gluth, die er seinem Werke eineingehaucht hat, wenn er es ahnend fühlt, dass ein ferner unbekannter Leser, dem er das „Wort“ für die auch seine Brust durchwühlenden Räthsel geliefert, ihm verständnissinnig im Geiste die Hand drückt. Lob und Tadel sind dem edlen Manne gleichgültig, aber nicht gleichgültig ist es ihm, dass die Ideen, für die er kämpft, zum Siege gelangen, dass der Samen, den seine Hand ausstreut, Boden finde, um Frucht zu tragen, dass die höchsten und edelsten Güter, die er sich errungen, auch Andern, recht Vielen, der ganzen Menschheit zu Theil werden. Der Künstler wünscht, dass seine Werke möglichst Vielen zum Genuss, zur Erhebung und zum Troste gereichen, der Gelehrte und der Reformator, dass sie auf möglichst Viele belehrend, ermuthigend und bessernd wirken; alle aber wünschen, dass ihren Werken Gelegenheit zur Entfaltung einer möglichst reichen Wirksamkeit geboten werde, und dies ist kein Wunsch der Eitelkeit, sondern er ist ein unmittelbarer Ausdruck des nämlichen selbstlosen idealen Strebens, dem die Werke ihre Entstehung verdanken, und dessen ruhiger Glaube an den eignen Werth sich sehr wohl mit dem klaren Bewusstsein über die Mängel der eignen Resultate verträgt. Nun haben aber solche Werke immer nur bei einem kleinen Procentsatz ihrer Leser Aussicht auf volles Verständniss, sympathische Würdigung und dankbare Aufnahme, während die Uebrigen verständnisslos mitloben oder antipathisch berührt opponiren. Soll mithin die Zahl dieser Wenigen, aus deren Reihen allein die Fortbildung der Ideen erfolgen kann, beträchtlich gross werden, so muss die gesammte Leserzahl schon sehr bedeutend sein. Es ist also nicht sowohl unmittelbar die abstracte Zahlgrösse der Leser, an der dem Schriftsteller gelegen ist, sondern es liegt ihm an dieser nur darum etwas, weil von ihr die Anzahl der verständnissvoll sympathisirenden Leser in procentualischem Verhältniss abhängig ist, und weil die Steigerung der absoluten Leserzahl das einzige Mittel ist, um die letztere zu vermehren, und dadurch die Chancen für den Sieg der vertretenen Ideen zu erhöhen.

Hieraus geht hervor, dass auf keine andere Weise dem Schöpfer

grosser Werke eine höhere Genugthuung bereitet, dass eventuell nach dessen Tode durch nichts mehr in seinem eigensten Sinne gewirkt werden kann, als wenn man sein Werk fördert, indem man die Wirkung seiner Werke befördert, und dass die einzige Art und Weise, die Wirkung seiner Werke zu fördern, die Vermehrung der Leserzahl derselben ist. Diese letztere kann nur bewirkt werden einerseits dadurch, dass man für Verbreitung der Aufklärung über den Werth und die Bedeutung der Werke sorgt, und andrerseits durch Ermässigung ihres Preises. Da in ersterer Hinsicht bei wirklich grossen Werken nach dem Tode ihrer Urheber kaum noch viel zu thun übrig sein wird, so stellt sich die Ermässigung des Preises der Werke auch hier als die hauptsächliche, wo nicht allein übrig bleibende Aufgabe heraus.

Diese Preisherabsetzung ist aber nicht allein die sachlich angemessenste und persönlich dem Sinne des zu Ehrenden gemässeste Form der nationalen Anerkennung, sie ist zugleich eine solche, durch welche die Nation sich selber nicht nur ehrt, sondern auch nützt und in ihrer nationalen Geistescultur fördert, was, wie wir oben sahen, bei Monumenten von Geisteshelden wenig oder gar nicht der Fall ist. Die Preisherabsetzung wirkt für die betreffende Waare ebenso wie die Erhöhung der Kaufkraft; sie vermehrt die Nachfrage nach derselben und dadurch (bei unbeschränktem Angebot) den Absatz. Sie vermehrt also die Leserzahl in um so stärkerer Proportion, je grösser die Reduction des Preises ist, und bringt dadurch die grossen Werke in die Lage, in Kreisen ihre Wirkung entfalten zu können, denen sie vorher mehr oder minder verschlossen waren. Da wir bei unserer Betrachtung es nur mit Werken von eminenter Bedeutung für die Bildung des Geistes oder Gemüthes zu thun haben, so kann die hierdurch erzielte Förderung der Volkscultur nicht hoch genug angeschlagen werden, insbesondere wenn man daran denkt, dass das vorgeschlagene Verfahren nicht auf die Werke eines Mannes beschränkt bleiben dürfte, sondern sich auf eine ganze Reihe zu erstrecken hätte, die in ihrer Gesammtheit die höchsten Schätze der letzten ein oder zwei Menschenalter nach den Hauptrichtungen des nationalen Geisteslebens repräsentiren, wie die verschiedenen „Classikerbibliotheken“ dies für [illegible] weiter zurückliegenden Generationen beabsichtigen. Aber die bell[illegible] tristischen, historischen, philosophischen u. s. w. Classikerbibliotheken

den oft genug nur gekauft um besessen zu werden, die wohlgewordenen Hauptwerke des letzten Menschenalters würden gegen gekauft werden, um wirklich gelesen zu werden, weil sie dem die Gegenwart bewegenden Geistesproblemen in weit unmittelbarerer Beziehung stehen und deshalb stofflich interessanter sind. Dieses unmittelbar stoffliche Interesse, welches nen für die Bildungsuchenden eine besondere Anziehungskraft leiht, bewahren sie aber nur ungefähr eben so lange, wie die Prärogative des Verlagsrechts und der einseitigen Preisfestsetzung m Autor überlebt, nämlich eine Generation hindurch, und der während dieser Zeit von ihnen repräsentirte Bildungswerth ist nach dieser Seite hin später vielleicht unwiederbringlich verloren. Ihn gilt es daher für die betreffende Generation zu retten und während der 30 Jahre des Verlagsprivilegs für weiteste Kreise fruchtbar zu machen. Dass z. B. Grillparzer's und Rückert's Werke noch ein Menschenalter hindurch etwa 10, resp. 15 Thlr. kosten sollen, ist geradezu als eine Calamität für die Gemüths- und Geistesbildung des deutschen Volkes zu bezeichnen.

Diejenigen bedeutenden Werke, welche durch eine vermittelst nationaler Sammlungen ermöglichte Preisherabsetzung zu Nationaldenkmälern ihrer Urheber erklärt sind, würden dem Bildung suchenden Sohn des Volkes einen Fingerzeig geben, wo er die Bildung für sein Herz und seinen Geist zu finden hoffen darf, und würden trotz aller unvermeidlichen Missgriffe wohl immer noch mehr Bürgschaft für wirklichen Werth bieten als die Grundsätze, nach welchen manche Verleger ihre wohlfeilen „Universalbibliotheken" zusammenstellen. Dächte man sich das vorgeschlagene Verfahren in weiterem Umfange realisirt, so würde sich dem Bildungsuchenden eine so grosse Auswahl von wohlfeilem und ansprechendem Bildungsmaterial darbieten, dass dadurch der elenden Colportageliteratur, welche gegenwärtig hauptsächlich das Lesebedürfniss der niederen Stände befriedigen muss, eine mächtige und segensreiche Concurrenz erwüchse. Die guten Bücher anderer Art würden dabei keine Einbusse erleiden, weil sie das früher besessene Publikum behalten würden; eher würden auch sie indirect dadurch gewinnen, dass die wohlfeile Literatur das Niveau der Volksbildung im Ganzen erhöht, die Neigung zur Lectüre verstärkt, und die Gewöhnung an das Lesen und Sammeln guter Bücher befördert.

Was für Resultate in Bezug auf die Billigkeit zu erzielen sind, lehren die wohlfeilen Classikerausgaben und Bibliotheken. Wenn man bei uns Schiller's sämmtliche Werke für 24 Sgr. und die Shakespeare's in England für einen Shilling kaufen kann, und dabei bedenkt, dass dies doch immer noch auf Gewinn berechnete Buchhändlerspeculationen sind, so ist daraus zu entnehmen, was da geleistet werden kann, wo der Verkaufspreis nur zur Deckung der Herstellungskosten dient, oder gar noch unter diesem Niveau normirt ist. Von letzterem Verhältniss bieten bisher nur die Bibelgesellschaften ein Beispiel. Der Selbstkostenpreis eines Buches ist freilich in gewissem Grade von seinem Absatz abhängig, aber doch nur bis dahin, dass die Kosten der Stereotypirung gedeckt sind; denn dann setzt er sich lediglich aus Papier und Abzugskosten zusammen, welche pro Exemplar von der Stärke der Auflagen unabhängig sind. Uebrigens beweisen die philosophischen und historishen „Bibliotheken“, dass auch bei Werken, die nicht auf ein sehr ausgedehntes Publikum zu rechnen haben und auf Stereotypirung verzichten müssen, immerhin noch wohlfeile Preise zu ermöglichen sind, die bedeutend von unsern üblichen Bücherpreisen abstechen. Selbst die für exclusiv wissenschaftliche Kreise besimmten Werke sind durch Preisherabsetzung einer ungeahnten Vermehrung ihres Absatzes fähig, weil grade in diesen Kreisen sehr gewöhnlich die Mittel zur Anschaffung kostspieliger Werke fehlen, wohl aber das Bedürfniss nach deren Besitz vorhanden ist, für welchen die diesen Kreisen theilweise erleichterte Benutzung öffentlicher Bibliotheken doch nur einen höchst unzureichenden Ersatz gewährt. Ich zweifle nicht, dass z. B. der Hegel'schen Philosophie mehr Vorschub geleistet worden wäre, wenn man die für das Hegeldenkmal gesammelte Geldsumme zur Preisermässigung von Hegel's sämmtlichen Werken verwendet hätte; der Student, der jetzt Hegel's Büste verehrungsvoll betrachtet, würde doch dankbarer sein, wenn man ihm mit Hilfe des Fonds die Anschaffung seiner Werke ermöglicht hätte, die ihm jetzt unerschwinglich bleibt.

Man wird zum Schluss erwarten, dass ich genauere Vorschläge über die Art und Weise entwickeln solle, wie mit Hilfe eines zum Zwecke eines nationalen Dankvotums gesammelten Fonds die Preisherabsetzung bewirkt werden könne. Diese Erwartung würde jedoch verkennen, dass solche Vorschläge nicht füglich allgemeingiltig

gehalten sein können, weil die concreten Umstände ganz verschiedene und daher auch die dem Unternehmen entgegentretenden Schwierigkeiten ganz verschiedener Art sein werden. Es wird deshalb in jedem besonderen Falle Aufgabe des leitenden Comités sein, die passendsten Mittel und Wege zur Erfüllung des ein Mal festgestellten Zweckes ausfindig zu machen, und ich verschliesse mich keineswegs der Einsicht, dass diese Schwierigkeiten unter Umständen unüberwindlich sein können, insbesondere wenn der gute Wille des Entgegenkommens von Seiten des oder der Verleger fehlt. Diese Möglichkeit darf indessen von dem Versuch nicht abschrecken, und scheint mir ein solcher auch kaum mit grösseren Schwierigkeiten verknüpft, als die Unterhandlungen, welche nöthig sind, wenn die in verschiedenen Verlagsorten verstreuten Schriften eines Autors zu einen „sämmtlichen Werken" in eine Hand vereinigt werden sollen. Nur einige Andeutungen über die hauptsächlich in Betracht kommenden Punkte will ich mir noch gestatten.

Je grössere Popularität die Werke eines Autors bereits erlangt haben, je grössere Erträge sie demgemäss abwerfen, desto grösserer Anklang wird im Allgemeinen auch der Vorschlag zur Sammlung eines Fonds für ein nationales Dankvotum finden, und desto grössere Mittel werden dem Comité für seine Operationen zu Gebote stehn; auf der andern Seite wird auch in demselben Grade der Preis der Werke schon ein relativ wohlfeiler sein, und bei dem Verleger die Neigung vorwalten, seine Gewinnchancen durch Vergrösserung des Absatzes vermittelst Preisreduction zu steigern. Je kleiner dagegen die Absatzkreise eines Werkes sind, desto weniger wird zwar ein Aufruf zur nationalen Beisteuer ergeben, desto geringere Mittel werden aber auch erforderlich sein, um die berechtigten Entschädigungsansprüche des Verlegers zu befriedigen, und desto leichter wird derselbe zur völligen Entäusserung des uneinträglichen Verlagsartikels zu bestimmen sein. Reicht der Fond zum Ankauf des Verlagsrechts und dem Betriebe eines eignen Verlagsgeschäfts aus, so ist dies ohne Zweifel die gründlichste Lösung. Legt der Verleger besondern Werth auf die ideelle Zugehörigkeit grade dieses renommirten Verlagsartikels zu seiner Firma und erbietet er sich zu einer billigeren Abtretung des reellen Eigenthums bei Belassung eines commissionsweisen Betriebes auf bestimmte Zeit, so ist dies ein fast ebenso guter, unter Umständen vielleicht noch besserer Weg. Reicht der

gesammelte Fond jedoch zum völligen Erwerb des Verlagsrechts nicht zu, so werden die möglichen Combinationen verwickelterer Art. Entweder nämlich neigt der Verleger selbst dazu, durch Preisherabsetzung auf vermehrte Gewinnchancen zu speculiren, scheut aber das mit diesem Schritte immerhin verknüpfte Risico, — dann kann der Fond zum Garantiefond gegen dieses Risico auf eine gewisse Frist bestimmt werden, und bleibt, wenn er für die Garantie nicht in Anspruch genommen wird, nach Ablauf der Frist zu anderweitiger Verwendung im Interesse der Sache disponibel. Oder aber der Verleger ist überzeugt, keine weitere Preisherabminderung ohne sichere Einbusse an seinem Gewinn eintreten lassen zu können, — dann kann der Fond zur Entschädigung des Verlegers für eine vertragsmässig zu vereinbarende Preisreduction dienen. Hat der Verleger an dessen Autor oder Erben noch fortlaufend Honorar oder Tantième zu entrichten, so wird demselben häufig mit einer Ablösung dieser Verpflichtungen am meisten gedient sein; diese hätte durch Capitalisirunng der voraussichtlichen Rente und Auszahlung dieser Summe an die Erben zu erfolgen, welche durch solche Abfindung gegen jedes aus einer Uebervortheilung durch den Verleger oder aus einem Fallissement desselben sich ergebende Risico sicher gestellt würden. Diese Andeutungen sollen nur ungefähr Fingerzeige geben und beanspruchen nichts weniger, als die Zahl der möglichen Modalitäten und Combinationen zu erschöpfen. Wo indessen die Interessen der Verlagshandlung eine umsichtige und weitblickende Vertretung finden, wird sich stets irgend ein passender Modus zur Erfüllung des Zweckes ausfindig machen lassen, ohne dass dem Verleger irgend welche materielle Opfer zugemuthet würden. Sollte jedoch Eigensinn und kleinliche Aengstlichkeit jede Vereinbarung mit dem Verleger unmöglich machen, so bliebe freilich kaum noch etwas andres übrig, dass man den Fond mit einer dauernden Verwaltung organisirt, und jedem, der die Werke direct von dieser Verwaltung per Post bezieht, eine nach den Mitteln und dem voraussichtlichen Absatz bemessene Prämie oder Gratification vom Kaufpreise in Abzug bringt. Der Erwerb grösserer Posten von Exemplaren zu ermässigtem Preise wäre hierbei das Wünschenswertheste; falls dieser nicht erreichbar, so müsste die Verwaltung die verlangten Exemplare in derselben Weise wie jede Sortimentsbuchhandlung beziehen. Daneben bleibt dann die Gratisvertheilung

einer grösseren Anzahl von Exemplaren an öffentliche Bibliotheken bis hinab zu den Schulbibliotheken und Volksbibliotheken der Bildungsvereine nicht ausgeschlossen. Hierbei würde freilich der ursprüngliche Zweck nur in schattenhafter Weise erfüllt werden; ein solches Verfehlen desselben ist aber auch wohl nur bei halsstarrigem Neinsagen des Verlegers möglich, während bei wohlverstandener Wahrnehmung der Verlagsinteressen oder gar bei opferwilligem Entgegenkommen der Verlagshandlung mit mässigen Mitteln grosse Wirkungen zu erreichen sind. Ich will nur noch erwähnen, dass die Uebertragbarkeit der hier zunächst für Bücher entwickelten Gedanken auf Werke der Tonkunst und bildenden Kunst (bei letzteren durch mechanische Vervielfältigung) auf der Hand liegt, und dass es noch als ein ganz besonderer Vorzug dieser Form der nationalen Anerkennung hervorzuheben ist, dass dieselbe, ebenso wie die durch Gründung einer Stiftung, schon dem Lebenden dargebracht werden kann als die schönste Bürgerkrone für seine Verdienste um das Vaterland, wogegen ein Monument doch schicklicher Weise nur den bereits Dahingeschiedenen errichtet werden kann.

B.

Aesthetische Studien.

I. Zur Aesthetik des Dramas.

(1868 und 1875.)

1. Der Stoff.

Das erste am Drama ist der Stoff. Nichts ist charakteristischer für den Dichter als die Wahl des Stoffs; denn die Form ist immer mehr oder minder uniformirt, und lässt an den übrig bleibenden Differenzen die Eigenthümlichkeit des Dichters nur wie durch eine schwer entzifferbare Hieroglyphenschrift durchblicken (man denke an den Charakter der Handschrift), wogegen der Stoff etwas gedanklich Gegebenes, also unmittelbar Verständliches ist. Wenn man sich überzeugen will, wie charakteristisch für den Dichter die Wahl des Stoffes ist, so braucht man sich nur zu vergegenwärtigen, dass dasselbe sogar für den Gesangscomponisten gilt; denn auch kein grosser Musiker hat je einen seinem innersten Wesen widerstrebenden Stoff componirt, vielmehr zeigt sich stets die Wahlverwandtschaft auf's Deutlichste. Gluck's Stoffe repräsentiren die schöne und schlichte Hoheit der Renaissance, die Mozart's lassen seine kritiklose kindliche Unschuld erkennen, die in der begnadigten Unermesslichkeit seines Genies aus jeder Blume Honig saugt; Beethovens Fidelio zeigt uns in der Gattenliebe die höchste Keuschheit eines tiefinnerlichen Gemüths; Weber greift zum Volksmährchen und zum Ritt in's alte romantische Land; Wagner zur deutschen Sage mit ihrer Reckenhaftigkeit und mystischen Lyrik; Auber verlangt meistens von seinem Stoff nichts weiter als die tändelnde Grazie des Salons mit der Intrigue an Stelle des Conflicts; Meyerbeer findet kein Mittel zu schlecht, wenn es nur blendet, und bringt so ein Mosaik von meist unmotivirten Effecten; Verdi fühlt sich nur heimisch in der Victor

Hugo'schen Romantik des Grässlichen. — Bei dramatischen Dichtungen ist natürlich der Stoff noch weit bezeichnender für die Eigenthümlichkeit des Dichters als bei Opern für die des Componisten.

Der Stoff ist weit wichtiger für den Erfolg eines Stückes, als man im Allgemeinen glaubt, nicht in dem Sinne, wie heutzutage die Leute von der Neuheit des Stoffes überrascht sein wollen, sondern in Rücksicht auf die Vereinigung vieler Erfordernisse, wodurch die guten Stoffe so selten gemacht werden, dass die feinfühligen Griechen in ihrer klassischen Zeit lieber ganz auf die Neuheit des Stoffs verzichteten, und dafür dieselben Stoffe zu immer höherer künstlerischer Vollendung führten. Lessing sagt (kleine Ausgabe VII, Seite 211—212): „Die Fabel ist es, die den Dichter vornehmlich zum Dichter macht: Sitten, Gesinnungen und Ausdruck werden zehnen gerathen, gegen einen, der in jener untadelhaft und vortrefflich ist." Selbst die kunstvolle Durcharbeitung in der Form kann einen natürlichen Mangel im Stoff nicht ersetzen oder vergüten, sondern höchstens für das ungeübtere Auge übertünchen.

Einen Stoff ganz aus sich selbst zu erfinden und zugleich in dramatischer Gestalt auszuführen, scheint für die Kraft Eines Menschen, selbst des grössten Genies, eine kaum zu bewältigende Aufgabe zu sein; von Shakespeare wenigstens ist uns nur bei einem Stücke (die beiden Veroneser) keine Quelle bekannt, aus der er seinen Stoff geschöpft hat, und dieses ist eines seiner schwächsten. Dem Anfänger wird stets die Umarbeitung eines ihm schon in dramatischer Form gegebenen Stoffes am besten gelingen, da er schon eine Vorstudie der Dramatisiruug in die Hand bekannt, und namentlich bei mangelhafter Vorarbeit eine Menge vom Vorgänger gemachter Fehler gar nicht mehr versucht sein wird zu begehen.

Der Stoff muss erstens poetisch sein. Ich will hier nicht auf eine Auseinandersetzung dessen eingehen, was poetisch ist, wohl aber kann ich einiges anführen, was unpoetisch ist. Hierzu gehören Geschichtschroniken (Shakespeare, Raupach), die weder die epische Einheit der Massenhandlung, noch die dramatische Einheit der Einzelhandlung haben; ferner alltägliche Begebenheiten des gemeinen Verkehrs oder Familienlebens, die wegen Dürftigkeit der Conflicte nüchtern und prosaisch wirken (Kotzebue, Iffland etc.) Der Stoff muss zweitens dramatisch sein. Dramatisch ist nur das, was durch Handlung äusserlich sichtbar gemacht werden kann. Eine

Begebenheit, wenn sie noch so interessant und poetisch ist, wenn sie einen Conflict zwischen widerstrebenden Affecten noch so scharf zuspitzt, ist doch für ein Drama völlig unbrauchbar, wenn nicht alle wesentlichen Momente der Entwickelung solche sind, dass sie naturgemäss zu einer äusseren Manifestation durch Handlung drängen (z. B. Goethe's Tasso). Ein Stoff, dessen Begebenheiten in interessanten lyrischen Situationen gipfeln, ist ein Opernstoff, aber kein Dramenstoff (z. B. Käthchen von Heilbronn). Der Stoff muss drittens bühnenfähig sein, also eine gewisse Länge nicht überschreiten, und in eine gewisse Zahl von möglichst gleichmässig bemessenen, nach Zeit und Raum einheitlichen Abschnitten (Acten) zerfällbar sein, deren jeder eine gewisse Steigerung in sich trägt, und mit einer wirkungsvollen, auf die Fortsetzung spannenden Begebenheit schliesst, deren jeder ausserdem eine Steigerung des vorhergehenden darstellt, bis das Ganze in der Schlusskatastrophe gipfelt. Das Gesetz der Steigerung ist ein allgemeines Kunstgesetz. Gerade darum sind Beethoven's C moll-, heroische und neunte Symphonie so ungeheuer in ihrer Wirkung, weil man bei jedem Satze das Gefühl hat, als wäre es unmöglich, ihn noch zu überbieten, und nun doch der folgende wirklich diese Steigerung bringt. — Nur wenige Stoffe entsprechen allen diesen, ganz äusserlich durch das Wesen der Schaubühne bedingten Anforderungen. Es kann ein Stoff sehr poetisch und dramatisch sein, aber es will schlechterdings keine Eintheilung in Acte gelingen, die Einheit der Zeit in sich haben, oder keine solche Eintheilung, dass, wenn die Hauptepochen der Handlung zu Actschlüssen genommen werden, die Acte eine einigermassen gleiche Länge erhalten. Oder aber der Stoff ist derart, dass er das Interesse in der Mitte der Entwickelung stärker in Anspruch nimmt, als nach dem Ende zu. An solche Stoffe ist schon unsäglich viel Mühe und Arbeit nutzlos verschwendet worden. Man erfindet eher einen glücklichen neuen Stoff aus unscheinbaren Keimen, als dass man einen schon vorliegenden Stoff so umändert, dass derartige Unzuträglichkeiten an ihm verschwinden. Schon das bisher Angeführte wäre hinreichend, um begreiflich zu machen, wie unendlich selten ein vollkommen geeigneter Dramastoff ist, und dass man an einem solchen, der in den meisten Richtungen grosse Vorzüge bietet, mit einzelnen Uebelständen Nachsicht haben muss, wenn überhaupt Dramen geschaffen werden

sollen.*) Es kommen aber noch andere einschränkende Rücksichten hinzu.

Der Stoff muss viertens vom allgemein menschlichen Standpunkte verständlich und nachfühlbar sein, d. h. er darf den Fortgang seiner Handlung nicht aus solchen Motiven schöpfen, die im Widerspruch mit dem allgemein menschlichen Gefühl nur unter der Voraussetzung nationaler und zeitlicher Bedingungen möglich sind. Der Stoff muss mit andern Worten ein solcher sein, dass er ohne tiefeingreifende Umwälzung aus seinem kulturhistorischen Rahmen herausgenommen und in einen andern umgekleidet werden könnte, namentlich auch unter den Umständen der Gegenwart, soweit dieselben nicht vom allgemein menschlichen Standpunkt zu verwerfen sind, sich ereignen könnte. Denn nur unter dieser Voraussetzung werden wir das volle innere Verständniss der Begebenheit gewinnen, und die ewige Wahrheit derselben nachzufühlen im Stande sein; ein Stoff hingegen, der ausser der Freimachung von nationalen und jetztzeitlichen Vorurtheilen ein Zurückschrauben des Zuschauers in kulturhistorische Verhältnisse, für die er kein Herz und kein Verständniss hat, mit Nothwendigkeit zum Genusse fordert, wird dem Gemüthe fremd bleiben und kalt lassen, wofern er nicht gar abstösst. Darum darf auch das kulturhistorische Gewand des Stoffes nicht mehr ausgeführt sein, als dass der Stoff nicht in abstracter Nacktheit statt in concreter Individualität vor uns erscheint; fehlerhaft aber ist es, und von den grössten Dichtern stets verschmäht, eine emsige Detailmalerei der äusseren Verhältnisse in das Drama zu verweben, und eine möglichst täuschende Versetzung des Zuschauers in die fremde Lage zu bezwecken. Das Drama soll keine historische Lection sein, wozu sich allenfalls die Novelle missbrauchen lässt, sondern eine Lection in der ewigen Geschichte des menschlichen Herzens. Wie die Schönheit eines Weibes es verdient und lohnt, in dem verschiedensten Anzug und Schmuck bewundert zu werden, ohne doch einen eigentlichen Zuwachs durch dieselben zu erhalten, so verdient es auch die menschliche Leidenschaft und ihr Handeln, unter der zufälligen und an und für sich gleichgültigen Gewandung der verschiedensten Zeiten

*) Goethe sagt (in den Gesprächen mit Eckermann), dass er Schiller den Stoff des Wallenstein widerrathen haben würde, wenn er ihn vorher darum gefragt hätte.

und Verhältnisse betrachtet und mitgefühlt zu werden; ein selbstgefälliges und eitles Vordrängen des Putzes aber wirkt abstossend und mindestens zerstreuend für das Interesse, welches der vollsten Concentration auf den Kern der Handlung bedarf.

Der Stoff muss fünftens einfach sein. Indem das englische Schauspiel aus dem dramatisirten Roman hervorging, indem die Einrichtung der englischen Bühne zum freieren Scenenwechsel einlud, indem die Ueberfülle des Shakespeare'schen Genius sich nach immer vollerer und reicherer Entfaltung und Ueberbietung seiner früheren Stücke sehnte, kann man die Ueberfüllung des Lear und des Cymbeline mit Stoff erklärlich und verzeihlich finden, während man zugleich die geniale Ueberwindung der aus einer solchen sich ergebenden Schwierigkeiten, die staunenswerthe Verschlingung des Gewebes bewundert; aber abgesehen davon, dass so etwas jedem, der nicht ein Shakespeare ist, nur abzurathen sein möchte, kann ich doch in der Sache selbst nur einen Irrthum erkennen, und sehe ich in der grossartigen Einfachheit der Stoffe einen der Punkte, in denen die Griechen höher als Shakespeare stehen. Mag der geistliche Kritiker von Lear und Cymbeline noch so entzückt sein, das unbefangene Gemüth (d. h. der von keinen ästhetischen Theorien voreingenommene und mit dem Stück noch unbekannte Zuschauer) wird sich bei der Aufführung von dieser Vielspaltigkeit stets verwirrt und bedrückt und im ersten freien Genusse gestört fühlen. Und mit Recht; denn das Drama ist nicht dazu da, um erst studirt und dann auf der Bühne genossen zu werden. Der tragische Kunstgenuss fordert ohnehin schon eine so ernste Vertiefung, dass man das Verständniss durch Einfachheit des Stoffs (wie der Sprache) nach Möglichkeit erleichtern soll. Wichtiger als diese äussere Rücksicht auf das dem Zuschauer zuzumuthende Maass der Spannung und Aufmerksamkeit bleibt immer noch die innere Rücksicht auf das Wesen des Kunstwerks überhaupt, das, wenn irgendwo, gewiss in der Tragödie in einer grossartigen Einfalt zu suchen ist. Nicht in der Länge und Breite, nicht in der Menge des Gebotenen liegt die wahre Grösse, sondern in der weisen Beschränkung und Concentration. (Nur das Epos, das überhaupt nicht für einheitliche Auffassung bestimmt ist, macht hiervon eine scheinbare Ausnahme.) Je mehr man sich beschränkt, um so mehr wird der Zuhörer auf den innersten Kern der Handlung hingewiesen, um so

straffer wird der Stoff auf dasjenige concentrirt, um dessentwillen das Kunstwerk geschaffen wird, um so energischer wird die künstlerische Wirkung unter sonst gleichen Umständen (daher auch überhaupt kurze Stücke wirksamer sind als lange).

Wenn die Episode schon im Epos nicht ohne Bedenken ist, so ist sie im Drama geradezu verwerflich, und selbst ein noch so starker ideeller Bezug zur Haupthandlung vermag dieselbe nicht zu rechtfertigen; nur diejenigen Nebenhandlungen sind im Drama statthaft, die ganz reell in die Haupthandlung eingreifen und zu deren Zustandekommen unentbehrlich sind. Nur solche charakterisirende Momente, welche zum Verständniss eines Charakters nothwendig sind, sind als Einschaltungen zulässig; jede Ausführung von Detailzügen am Helden oder Nebenpersonen, die weder für das Verständniss der Hauptcharaktere erforderlich, noch für den Fortgang der Handlung unentbehrlich ist, ist schlechterdings unstatthaft, und mag sie an und für sich noch so anziehend und poetisch sein.

Die dramatische Concentration wird im höchsten Maasse erreicht, oder wenigstens begünstigt, wenn die Handlung sich in der Einheit des Orts und der Zeit vollzieht; aber dies ist nur wünschenswerth, keineswegs erforderlich, und höchst selten erreichbar; denn ganz thöricht ist eine unnatürliche Compression der Handlung zu diesem Zweck. Bei den Alten waren die Tragödien wesentlich einactig, und daher mussten sie einer Regel für das ganze Stück einen Werth beilegen, den sie bei uns nur noch für den einzelnen Act beanspruchen kann. Denn von jedem einzelnen Acte müssen allerdings auch wir verlangen, dass er eine Einheit in der Zeit bilde, und eine Einheit im Ort wenigstens in dem Sinne, dass die Scene nicht zu einer ferneren Localität hinüberspringt, als der Zuschauer während des Scenenwechsels zu Fuss erreichen könnte.

Wenn diejenigen Aesthetiker Recht hätten, welche das Wesen der modernen Kunst, und namentlich der Kunst der Zukunft, statt in der Harmonie von Form und Inhalt in einer Häufung des geistigen Stoffs suchen, so würde damit nichts weiter bewiesen sein, als dass das Drama nur die Kunstform einer vergangenen Periode war, sich ausgelebt hat und eine andere Kunstform, etwa der Roman, an seine Stelle treten müsse.

Von Zeit zu Zeit erscheinen Stücke auf der Bühne, die weder den Bedingungen eines dramatischen Stoffs entsprechen, noch auch

sich durch besonders kunstvolle Durcharbeitung auszeichnen, und dennoch oft wider alles Erwarten der Regisseure und Sachverständigen einen eklatanten Erfolg von jahrelanger Dauer haben, während sie später ebenso spurlos verschwinden und dem Literarhistoriker diesen zeitweiligen Erfolg als zu lösendes Räthsel hinterlassen. Eine Bedingung für solche Vorgänge sind jedenfalls „dankare Rollen“, in denen der Schauspieler seine Virtuosität entfalten kann, mögen auch die Effecte noch so unmotivirt sein. Eine Rolle, auf die ein Schauspieler reisen kann, hält dann wohl ein solches Stück auch noch eine Weile über Wasser, nachdem sein eigentlicher Erfolg schon vorüber ist; aber letzterer selbst bedarf doch meistens noch eines tiefer liegenden Grundes zu seiner Erklärung, nämlich eines sympathischen Zuges in der Zeitstimmung der Nation zu jenem Stoffe hin. Nur wenn der Stoff eine Saite anschlägt, welche gerade auf seine Klänge gestimmt ist, nur wenn er einen Nerv berührt, der augenblicklich sich in gereiztem Zustande befindet, nur wenn ein Kunstwerk etwas ausspricht, was die Gemüther des Publikums oder eines Theiles desselben eben lebhaft bewegt und einer Stimmung Ausdruck giebt, die gerade jetzt einen Ausdruck ersehnte, nur dann ist ein grosser Erfolg bei geringem dramatischen und ästhetischen Werth möglich, aber ebenso auch das schnelle Vorübergehen des Erfolges erklärt, wenn die Zeitstimmung des Publikums gewechselt hat, und dasselbe nun nicht mehr gegen die Mängel des Stücks verblendet. Der ernste und gewissenhafte Künstler wird mithin auf das Auffinden solcher Stoffe wenig Werth legen, doch wird man es ihm nicht verdenken können, wenn er zwischen zwei Stoffen von gleichem dramatischen Werth demjenigen den Vorzug einräumt, welcher der augenblicklichen Stimmung des Publikums mitklingt.

2. *Die Charaktere.*

Das Drama wird uns durch Schauspieler vorgeführt; diese Schauspieler aber sollen nicht, wie die Rhapsoden, poetische Begebenheiten declamatorisch vortragen, sondern sie sollen dem Zuschauer die Illusion erwecken, dass sie aufgehört haben, die Schauspieler Herren X. und Y. zu sein, und handelnde Personen des Stücks geworden sind. Die Schauspieler sind also im Unterschied von den Rhapsoden Darsteller, und die Personen, welche sie

darstellen, müssen, um die verlangte Illusion möglich zu machen, concrete Personen, d. h. Charaktere sein. Die Schauspieler können die dramatische Illusion im Zuschauer bei gleicher schauspielerischer Begabung um so besser hervorrufen, je charakteristischer und anziehender die Charaktere sind, welche der Dichter ihnen vorzeichnet. So beruht die dramatische Illusion in letzter Instanz auf den Charakteren, und erst wenn sie für die Charaktere erreicht ist, wird sie auch für die Actionen auf der Bühne möglich, welche diese Charaktere vornehmen. Ohne dramatische Illusion in Betreff der Charaktere sehen wir in den Actionen, in welchen die Darsteller sich auf dem Theater ergehen (z. B. essen, trinken, küssen, fechten, tödten u. s. w.), blosse Theateractionen ohne alle Illusion einer poetischen Realität. Erst wenn wir die Darsteller über den dargestellten Charakteren vergessen haben, nehmen wir auch die poetische Realität der aus diesen Charakteren in den gegebenen Situationen nothwendig folgenden Handlungen willig mit in den Kauf.

Die Charaktere verhalten sich zur Handlung wie Ursachen zur Wirkung; denn alle im Drama vorkommenden Handlungen sollen eine streng nothwendige Folge der gegebenen Charaktere sein. Wie die Muskelbewegungen des Körpers durch die Beschaffenheit der Nerven bestimmt sind, so die tragische oder komische Handlung des Dramas durch die Charaktere. Hieraus geht die fundamentale Wichtigkeit der Charaktere schon genügend hervor, aber sie ist hiermit noch keineswegs erschöpft.

Die Handlung als solche, abgelöst von den Charakteren gedacht, kann nämlich bloss Spannung, aber keine Theilnahme erregen, kann nur den Verstand aber nicht das Gemüth afficiren. Theilnahme, gemüthliche Sympathie und Antipathie, können wir, wie im Leben so auch in der Dichtung, doch nur concreten Personen, d. h. lebendigen Charakteren entgegenbringen; ohne diese Gemüthsbetheiligung aber wird das Interesse am Drama zu einer blossen Verstandserregung (wie beim Schach oder Kartenspiel), und bleibt das Mitleid und die Erschütterung des Tragischen ebenso unerreichbar wie jene herzliche Traulichkeit, mit der wir uns den gelungensten Charakteren der Comödie verbunden wissen. Nur indem wir an den Charakteren des Dramas, wie an uns nahe stehenden Menschen, persönlichen Antheil nehmen, gewinnen wir auch indirect ein mehr als bloss verstandesmässiges Interesse an ihren Schicksalen,

ihrem Thun und Leiden, und folgen auch der Handlung des amas mit wärmerem Mitgefühl.

Freilich können wir eine Theilnahme an den Charakteren nur durch gewinnen, dass wir dieselben sich e x p l i c i r e n sehen, d dies ist wieder nur mit Hilfe der Handlung möglich. Aber muss schon ein T h e i l der Handlung genügen, um die Hauptarakte unseren Herzen nahe zu bringen; wo möglich der erste ct muss hinreichen, um uns für den Helden zu erwärmen. Darch eben wird es bewirkt, dass wir dem weiteren Gange der andlung nun nicht mehr mit einer bloss verstandesmässigen Spanng, sondern mit Herzenstheilnahme entgegensehen, und darauf ade beruht ein Hauptvehikel der durch das ganze Stück w a c h s e n d e n Steigerung, dass nämlich durch die fortschreitende Exation des Charakters der Held uns immer näher gerückt wird, d sein Ergehen uns immer enger an's Herz wächst. Charaktere, e gemein, nichtswürdig, jämmerlich, widerwärtig oder ekelhaft*) d, können deshalb höchstens als Nebenfiguren Verwendung finden; Helden aber muss eine oder mehrere uns sympathisch berührende ten die antipathischen in dem Maasse überwiegen, dass eine sitive Theilnahme für denselben möglich bleibt. Richard III. eift hierin schon die Grenze des Möglichen.

Es ist nach dem oben Gesagten leicht einzusehen, weshalb die rmanischen Völker, bei denen das Gemüth eine relativ reichere Entfaltung gewonnen hat als bei den romanischen, höher gespannte Ansprüche an die Behandlung der Charaktere im Drama stellen als die letzeren, bei denen das verstandesmässige Interesse für die Schürzung und Lösung des Knotens der Begebenheiten (Intrigue) überwiegt. Es ist anzuerkennen, dass das romanische Drama in der Führung der Handlung dem germanischen im Allgemeinen ebenso überlegen ist, wie dieses jenem in der Erfindung und Gestaltung der Charaktere. Nur in der Comödie erhebt sich die Charakterzeichnung der Romanen zu bedeutenderen Leistungen, nämlich u solchen Gebilden, die nicht etwa bestimmt sind, uns gemüthlich ahe zu treten (wie selbst Falstaff im ersten Theil von Heinrich IV. s thut), sondern von unserer überlegenen Einsicht verlacht und verspottet zu werden (Molières Typen).

*) Eine gelungene Vereinigung aller dieser Eigenschaften bildet z. B. der Charakter des König David, des Helden in Alfred Meissners „Weib des Urias“.

Ihre höchsten Triumphe feiert die dramatische Dichtkunst, wenn es ihr gelingt, einen Charakter in seinem Werden darzustellen. Selbstverständlich ist hier ebensowenig an eine wunderbare Transsubstantiation des Individualwillens zu denken, wie an eine Schöpfung aus Nichts, sondern nur an Entwickelung vorhandener Anlagen. Es kann natürlich bei einer Entwickelung nichts herauskommen, was nicht der Anlage nach von Anfang an gegeben war; aber jeder Charakter schliesst mannichfache Anlagen in sich, von denen nur ein Theil zur vollen Entfaltung gelangt, und das Resultat der Entwickelung muss ein verschiedenes sein, je nachdem die eine oder die andere Gruppe von Anlagen durch die Umstände zur vollen Reife gefördert worden ist. Hieraus ergiebt sich, dass gewisse Seiten des Charakters bei Beginn des Drama's noch latent sein, und sich erst an und mit den Aufgaben des Stückes entfalten können, so dass der actuelle Charakter am Schluss in der That ein anderer geworden ist, als er am Anfang war.

Dieses Werden des Charakters zu belauschen, gewährt den höchsten Reiz, und die Darstellung dieser Entwickelung gehört zu den schwierigsten, aber auch lohnendsten Aufgaben der Poesie. Die kühnsten Würfe auf dem Gebiete der dramatischen Dichtung (Oedipus, Hamlet, Faust) verfolgen dieses Ziel, und wohl zu beachten ist es, dass die bedeutendsten Charakterschilderungen der Romanen (die Typen Molière's) sich doch an diese Aufgabe nicht heranwagen, sondern den Charakter als einen schon vor Beginn des Stückes völlig in sich abgeschlossenen behandeln, der nur eine grössere Reihe von Zügen braucht, um sich dem Zuschauer nach allen Richtungen hin klarzulegen.

Freilich ist die Charakterzeichnung im Drama wegen der engbemessenen Scenenzahl ohnehin schon dadurch eine so schwierige Aufgabe, dass die Hauptsache bei der Gestaltung des Charakters, nämlich die Ausfüllung und Abrundung der spärlichen charakteristischen Züge der Rolle zu einer vollen menschlichen Individualität, doch immer der ergänzenden und mitschaffenden Phantasie des Zuschauers überlassen bleiben muss, und dass die Kunst des Dichters sich wesentlich auf die Anregung der selbstthätigen Zuschauerphantasie durch möglichst charakteristische Impulse beschränkt sieht. Da ist es denn natürlich doppelt schwer, auch noch die Veränderung des actuellen Charakters dem Zuschauer deutlich zum Ver-

ständniss zu bringen, und wird dieser Versuch sich daher in jedem Drama in der Regel auf höchstens eine der handelnden Personen (die aber, wie z. B. Clärchen im Egmont, nicht grade der Hauptheld zu sein braucht) erstrecken können; mit dieser Einschränkung aber ist die Möglichkeit des Gelingens durch hinlänglich glänzende Beispiele dargethan.

Trotz alledem sind die Charaktere und ihre Darstellung nicht der letzte Zweck des Dramas. Eine Schilderung ruhender, unthätiger Charaktere würde nicht nur kein Drama, sondern sogar keine Poesie sein. Die Poesie beginnt erst da, wo die Charaktere aus der Ruhe in die Bewegung treten, die Bewegung der Charaktere aber ist die dramatische Handlung. Ohne Charaktere, durch blosse Handlung abstracter Figuranten, wäre immer noch ein Drama, wenn auch von sehr untergeordnetem Werth, möglich, aber ohne Handlung nicht. Und das nicht etwa bloss deshalb, weil die Handlung unentbehrliches Medium für die Darstellung des Charakters ist, sondern in dem Sinne, dass der Charakter, obzwar Subject oder Träger des Poetischen, doch erst dadurch selbst poetisch wird, dass er functionirt, d. h. handelt, ebenso wie der menschliche Körper erst dadurch in tanzkünstlerischer Beziehung aus der Indifferenz heraustritt, dass er aus der Ruhe in Bewegung übergeht.

Daraus erklärt es sich denn auch, dass die Stärke der Wirkung, die ein Charakter im Drama hervorzubringen vermag, keineswegs proportional ist seiner Grösse und Stärke an und für sich, sondern vielmehr der Gewalt des Ausdruckes, zu der seine Beschaffenheit ihn führt, also der Stärke der Empfindung, des Affects und der Leidenschaft; denn diese letzteren sind es, von denen unmittelbar die Erregung unseres Mitgefühls ausgeht, nicht die durch Reflection erschlossene Stärke des Charakters an sich. So kommt es z. B., dass schwächliche, inconsequente, aber zu affectvollen Empfindungen geneigte Charaktere (Romeo, Tasso), dramatisch wirksamer sind als ruhige, unerschütterliche, standhafte, sich selbstbeherrschende Verstandesmenschen (Antonio). Das Maximum von Sympathie werden uns natürlich nur solche Charaktere erwecken, welche sowohl unmittelbar durch die Stärke ihrer Empfindungsausbrüche und Affecte unser Mitgefühl anregen, als auch unsrer Reflexion durch die Kraft und Stetigkeit ihres Wesens imponiren. In solchen Charakteren vermag die tragische Leidenschaft zu ihrer äussersten

Höhe anzuschwellen, und solche Naturen sind im Stande, un
Theilnahme selbst dann noch auf das Tiefste zu fesseln, we
andere Züge in ihnen unsre entschiedenste Antipathie herausforde
(Macbeth, Richard III.)

3. Die Handlung.

Dass „Drama" Handlung bedeutet, und dass ein Drama oh
Handlung ein Unding ist, darüber ist man im Allgemeinen ein
aber nicht ebenso über den Begriff der dramatischen Handlu
Die Einen verwechseln die dramatische Handlung mit der äusser
theatralischen Action, und verfallen dadurch in den Irrthum, (
recht handlungsreiches Drama geliefert zu haben, wenn sie ei
Masse von Einzel- und Massenkämpfen, Entführungen, gelungen
und vereitelten Fluchtversuchen, Morden u. s. w. zu einer gross
Haupt- und Staats-Action zusammenhäufen, — ein Missgriff, d
besonders bei der Bearbeitung entlegener geschichtlicher Stoffe no
täglich in mehr oder minder schroffer Gestalt wiederkehrt. D
andern erkennen die unpoetische Seelenlosigkeit eines solchen Mac
werks, verfallen aber nun in den entgegengesetzten Irrthum, d
Wesen des Dramas anstatt in der Handlung in einer Reihe v
psychischen Zustandsbildern zu suchen. Diese letzteren verirr
sich dabei ebensosehr aus dem dramatischen in's lyrische Gebi
wie die ersteren in's epische; um Beispiele aus unseren ersten Dic
tern anzuführen, kann man auf Göthe's Tasso und Shakespear
schwächere Historien hinweisen.

Wie nothwendig eine scharfe Bestimmung des Begriffes „Han
lung" ist, ersieht man am besten aus dem Umstand, dass selbst d
Shakespeare-gläubige Otto Ludwig, der Dramen von so lebendig
Handlung geschaffen hat, in diesem Punkte schwankend ist, u
theoretisch zu einer übermässigen Begünstigung von Zustandsscen
hinneigt. Er sagt (Shakespeare-Studien S. 437): „Wenn der Theo
tiker fordert, dass die Handlung im Drama die Hauptsache sein s
so fordert er nicht allein etwas Verkehrtes, sondern etwas Unm
liches." (Ebd. S. 169): „Man sieht immer bei Shakespeare, d
ihm interessante, gehalt- und affectvolle Gespräche mit stark
Contrasten die Hauptsache sind, das Erschöpfen einer Stimmun
die eigentliche Handlung, der pragmatische Nexus ist ihm bloss d
Gelegenheitsmacher dazu „die Stiele, Blätter, Stamm, Zweige, (

blossen Bedingungen zu dem Entstehen der Blüthe und ihrer Farben und Düfte.“ (Ebd. S. 142): „Die eigentlichen Handlungsschritte sind die Rucke, durch die der Guckkastenmann Poet ein Bild verschwinden und ein anderes erscheinen lässt. Das Detail ist dann die Betrachtung des neuen Bildes.“

Man erkennt an diesen Bemerkungen, die den kritiklosen Leser irre führen können, zweierlei: erstens dass Ludwig unter „Handlung“, obzwar nicht gerade die äusserliche Action als solche, doch bloss die äusserliche causale Verknüpfung der Begebenheiten im Gegensatz zu dem idealen oder psychologschen Nexus des Dramas versteht, also eigentlich das, was sonst mit „Fabel“ oder „Stoff“ des Dramas bezeichnet wird, — und zweitens, dass er in seiner shakespearomanischen Verblendung den Fehler Shakespeare's, diesen pragmatischen Nexus ungebührlich zu vernachlässigen und mehr oder minder zusammenhangslose „Guckkastenbilder“ aneinanderzureihen, zu einer ästhetischen Regel verherrlicht. Dieser Fehler Shakespeare's war theils durch die Bühne seiner Zeit, theils durch die von ihm gewählten allzureichen und verwickelten Stoffe, theils endlich durch sein Hinarbeiten auf den theatralischen Effect bedingt, wodurch er veranlasst wurde, lieber einen Zusammenhang unklar zu lassen, als ihn durch eine an und für sich wirkungslose Scene aufzuklären. Heute aber, wo wir die Wahl einfacherer Stoffe verlangen und für eine Bühne schreiben, deren Einrichtung eine weit grössere Stetigkeit in der Handlungsführung verlangt, müssen wir unbedingt daran festhalten, dass die Fabel, oder die äussere causale Verknüpfung der Begebenheiten, wenngleich in *möglichster* Kürze und Concentration, doch in lückenloser Vollständigkeit und leichtverständlicher Klarheit exponirt werde, und müssen uns vom ästhetischen Standpunkt mit Entschiedenheit dagegen verwahren, dass die Rücksichten des Schauspielers und Regisseurs, wie bei Shakespeare, in diesem Punkte über die Aufgaben der dramatischen Poesie die Oberhand gewinnen, und die Einheit der Handlung in eine Serie von Guckkastenbildern zerhackt wird.

Wenn nun aber Ludwig gar diese Scenen, in denen das Detail ausgemalt wird, als ruhende „Zustandsbilder“ bezeichnet (S. 180), so entfernt er sich ganz und gar von der Wahrheit; denn die Abbildung eines ruhenden Zustands kann wohl plastisch, aber schon kaum noch malerisch, noch weniger poetisch, geschweige denn

dramatisch sein. Selbst das einfachste lyrische Gedicht, das sich in der Schilderung einer einzigen Stimmung erschöpft, muss doch, um poetisch zu werden, es verstehen, eine Genesis, eine Veränderung, eine Dialektik in diese Stimmung hineinzubringen, oder muss beim Durchwandern analoger Naturobjecte die Schilderung in Fluss und Bewegung versetzen. Aber auch ein „Zustandsbild", das durch Erfüllung dieser Forderungen dem Begriff des Poetischen genug thut, ist darum noch lange nicht dramatisch, wenn anders zwischen den Begriffen lyrisch und dramatisch ein Unterschied gerechtfertigt ist.

Es ist wohl zu beachten, dass das Drama ebensowohl für lyrische als für epische Stellen Raum bietet, und die ersteren am rechten Ort (z. B. beim Ausklingen eines auf seinen Höhepunkt gesteigerten sympathienerweckenden Gefühls) im Namen der poetischen Wahrheit und Treue sogar fordert; aber der Dichter soll sich dann auch stets dieses Unterschiedes bewusst bleiben, und nicht eine dramatisch gerechtfertigte lyrische Stelle darum schon für eine dramatische halten, von der er nun rückwärts das Wesen des Dramatischen zu abstrahiren unternehmen könnte.

Selbst in derjenigen Lyrik, welche der poetischen Anforderung der Bewegung entspricht, bleibt doch die Bewegung eine durchaus innere, auf das Gebiet des Gefühls als solchen beschränkte, die nirgends und an keinem Punkte nach aussen zur Verwirklichung durch die That drängt. Darum aber fehlt es der Lyrik an Handlung, und darum ist sie an und für sich undramatisch. Ganz dieselbe Gefühlsdialectik, welche lyrisch gestaltet undramatisch ist, kann aber auch etwa in einem Monolog zur Handlung dramatisirt werden; der Unterschied ist nur der, dass in diesem Fall der Kampf der reinen Empfindungen zu einem Kampf der Triebe und Begehrungen wird, deren jede für sich allein zur Verwirklichung durch die entsprechende That drängen würde, während diese Verwirklichung in Wahrheit durch die entgegenstehenden Begehrungen gehemmt wird. In dem einen Charakter werden dieselben Conflicte sich lyrisch, als blosse Dialectik der Empfindungen, in dem andern dramatisch als Dialectik der Triebe und Begehrungen abspielen; nur der letztere ist im Drama verwendbar. Es kann aber auch in einem und demselben Charakter derselbe Conflict sich zu verschiedenen Zeiten lyrisch und dramatisch gestalten, je nachdem die Umstände jeden Gedanken an eine unmittelbar bevorstehende Verwirk-

wirklichung abschneiden, oder aber den Menschen vor den Scheideweg des praktischen Entschlusses stellen; wiederum nur die letztere Situation ist dramatisch verwerthbar.

Schon die blosse Empfindung ist eine Function des Charakters, da ja verschiedene Charaktere auf die nämlichen Eindrücke mit verschiedenen Empfindungen reagiren; aber die Empfindung ist zunächst nur ein Functioniren des Charakters in der Sphäre der subjectiven Innerlichkeit, keine objective Manifestation desselben durch handelndes Aussichheraustreten. Diese letztere Function des Charakters beginnt erst da, wo die Empfindung zum Begehren wird, und zwar zu einem actuellen Begehren, das *eo ipso* zur That führt, nicht bloss zu einem gefühlsmässig anticipirten Begehren (Velleïtät, Wunsch, Sehnen u. s. w.). Das actuelle Begehren ist eine lebendige Kraft, die sich nothwendig entladen muss, und diese Entladung ist Handeln, gleichviel ob sie in einer äusseren Action ausmündet, oder in dem Zurückdrängen entgegengesetzter Begehrungen sich erschöpft, die gleichfalls reale lebendige Kräfte sind, und für sich allein gleichfalls zu einer Action (im entgegengesetzten Sinne) geführt haben würden.

Fasst man den Begriff der Handlung in diesem weiten Sinne, so muss man allerdings die Einschränkung hinzufügen, dass nur diejenigen Handlungen dramatisch verwerthbar sind, welche durch irgend welche objectiv wahrnehmbare Manifestation dem Zuschauer zur sinnlichen Erscheinung gelangen. Diese Sichtbarkeit braucht aber nicht gerade äussere Bewegungsaction der Arm- und Beinmuskeln zu sein, sie kann ebensowohl in einem Mienen- und Geberdenspiel bestehen, welches den Conflict der mit einander ringenden Begehrungen und Empfindungen ausdrückt; sie kann endlich Rede sein, sei es, dass dieselbe durch monologische Dialektik den inneren Kampf der Triebe wiederspiegelt, sei es, dass sie durch ihre Macht auf andere Personen bestimmend zu wirken trachtet. Im letzteren Falle werden die Angeredeten reagiren und die Handlung wird eine mehrfache (von mehreren Personen ausgeübte) im dramatischen Dialog, in dem sich mehr oder minder das Mienen und Geberdenspiel mit der eindrucksvollen Rede verbindet. Aber wohlgemerkt: nicht jeder Dialog enthält dramatische Handlung; nicht der theoretische, in welchem jeder den andern von einer Wahrheit zu überzeugen sucht, nicht der lyrische, in welchem zwei

Personen ihre passiven Empfindungen austauschen, sondern nur d
dramatische, in welchem sie einander zu überreden, d. h. ihr V
halten durch die Macht des Wortes gegenseitig zu modificiren l
müht sind. Letztere Art des Dialogs ist selbst dann Handlu
wenn der Dialog resultatlos bleibt, weil die Kräfte der Geg
spieler so gleich sind, dass keiner das Vorhaben des andern
beeinflussen vermag. Als Bestimmungsgrund für die Actionen A
derer ist das Wort oder die Rede thatsächlich eine Handlung
eminenten Sinne, und die wichtigsten Handlungen der Weltgeschich
sind Reden gewesen.

Der Ausdruck der Empfindung bleibt von dem Drama nic
ausgeschlossen, aber als reine Empfindung darf sie nur an gewiss
Stellen einen gewissen Raum beanspruchen, nämlich da, wo ein e
reichter Höhepunkt der Handlung eine gewisse Zeit zum harmonisch
Ausklingen der erregten Leidenschaft fordert, — und selbst a
Durchgangsstufe zur Willenserregung kann sie nicht an und f
sich, sondern nur als genetisches Moment des Handelns e
dramatisches Interesse in Anspruch nehmen. Denn wir begnüge
uns allerdings nicht damit, das letzte Glied des Processes, das Handel
als solches zu sehen, sondern wir verlangen die psychologisch
Genesis der Handlung zu durchschauen und fassen unter „Han
lung“ die Totalität dieses Processes zusammen. Also nur weil d
motivirenden Empfindungen und Gefühle Glieder in diesem En
stehungsprocesse der Handlung sind, nur darum sind sie in de
dramatischen Interesse an der Handlung als Totalität mit ei
geschlossen. Freilich ist es nicht nöthig, dass immerfort der Hel
der handelnde Theil im Drama sei; dies ist nicht einmal möglic
sondern wenn er auch immer mehr oder minder gegen die ihn tre
fenden Eindrücke reagiren wird, so wird doch das Uebergewich
in der Energie des Handelns wenigstens in einem Theil des Dram
auf Seiten des Gegenspiels liegen müssen.*)

Wir haben nunmehr gesehen, dass die dramatische Handlu
ebensowenig mit äusserer Action, wie mit Zustandsschilderung, od

*) Freitag unterscheidet zwei Arten des Dramas, je nachdem das Ueb
gewicht in der Handlung in der zweiten oder ersten Hälfte des Stücks auf d
Gegenspiel fällt; indessen scheint mir die fragliche Vertheilung zu sehr von d
concreten Bedingungen jedes einzelnen Dramas abhängig, als dass eine derarti
allgemeine Schematisirung für vortheilhaft gelten könnte.

mit der pragmatischen Begebenheitsverknüpfung der Fabel verwechselt werden darf, und haben den Begriff der Handlung bestimmt als dasjenige Functioniren des Charakters, welches sich als lebendige Kraft des Begehrens entladet, und zwar in einer solchen Weise entladet, dass die Entladung dem Zuschauer zu sinnlicher Erscheinung gelangt. Wir haben endlich noch die nähere Bestimmung hinzufügen müssen, dass in der Totalität der Handlung auch diejenigen Glieder ihres psychologischen Entstehungsprocesses mit inbegriffen sind, welche selbst noch nicht Handlung heissen können, — immer vorausgesetzt, dass dieselben zur sinnlich wahrnehmbaren Manifestation gelangen. Man sieht, dass diese von innen heraus entwickelte Bestimmung der dramatischen Handlung eine ziemlich verwickelte Definition bildet, und dass es sehr wünschenswerth wäre, wenn es gelänge, von anderer Seite her ein einfaches und allgemein zutreffendes, wenn auch mehr äusserliches Merkmal der dramatischen Handlung aufzufinden, das dem dramatischen Dichter einen ausreichenden praktischen Anhalt mit Beiseitelassung aller psychologischen Erwägungen an die Hand gäbe.

Ein solches Merkmal besteht aber wirklich und ergiebt sich sehr leicht, wenn wir daran denken, dass alles Functioniren des Charakters, das zur dramatischen Handlung gehören will, dem Zuschauer sinnlich wahrnehmbar werden muss. Die sinnliche Erscheinung der dramatischen Handlung aber ist das Spiel. Beide gehören zusammen wie Seele und Leib; was poetisch genommen dramatische Handlung ist, ist mimisch betrachtet Spiel, und umgekehrt. Die Sphären beider Begriffe decken sich vollständig, und wo sie es etwa nicht zu thun scheinen, da liegt eine ästhetische Verirrung von Seiten des Dichters (undramatisches Drama) oder des Schauspielers (Coulissenreisserei) vor. Auf das Spiel passt alles, was wir oben über die Handlung erörtert haben. Nicht die äussere Action ist der Höhepunkt des Spiels, sondern die Einheit von Mienen- und Geberdenspiel mit der überredenden Gewalt des Worts. In letzteren beiden liegt das eigentliche Mittel der Charakterdarstellung, und darum nach dem früher Gesagten zugleich das Mittel zur Erzeugung der dramatischen Illusion. Die äussere Action ist dagegen gerade eine Klippe für das Spiel, die es geschickt und vorsichtig zu umschiffen suchen muss, weil an ihr am leichtesten die Illusion des Zuschauers scheitern kann. Der theoretische Streit und die

lyrische Wechselrede sind zur Entfaltung des Spiels noch ungeeigneter als der epische Bericht; in dem Maasse aber als der Dialog dramatisch wird, als er Handlung repräsentirt, d. h. als die Unterredenden bemüht sind, sich gegenseitig zu einem modificirten praktischen Verhalten zu überreden, in dem Maasse bietet der Dialog der Entfaltung des Spiels mehr und mehr Raum. Je ausdrucksvoller die Rede wird, desto dankbarer wird sie für den Schauspieler, desto mehr dramatische Handlung muss in ihr niedergelegt sein. Weil niemand so gut als der Schauspieler weiss, dass beim Drama alles auf das Spiel ankommt, darum treffen auch im Allgemeinen Schauspieler, wenn sie Dramen dichten, das Wesen der dramatischen Handlung besser als jeder andere Dichter, und darum scheint es mir so wichtig, dass alle dramatischen Dichter zwei Sätze in das Herzblut ihres Schaffens aufnehmen: das Wesen des Dramas ist die Handlung, und die dramatische Handlung in ihrer sinnlichen Erscheinung ist das Spiel.

4. Die Diction.

„Das Malen ist ganz einfach," sprach der Lehrer zum Schüler; „man setzt die rechte Farbe auf den rechten Fleck und die Sache ist abgemacht." Die ganze Schwierigkeit liegt freilich darin, für jedem Fleck die rechte Farbe zu finden, aber dennoch liegt in diesem Ausspruch mehr Weisheit, als es den Anschein hat. Uebersetzen wir ihn auf die poetische Diction, so besagt er: man wähle den rechten Ausdruck für den darzustellenden geistigen Inhalt, und weiter wird nichts erfordert. Wenn der Ausdruck treffend ist, so ist er schön, es giebt keine andere Schönheit des Ausdrucks, als dass er ohne Umschweife und Beiwerk den Nagel des Gedankens oder Gefühls auf den Kopf trifft. Alle Grösse und Schönheit muss im geistigen Inhalt liegen, der Ausdruck kann kein höheres Ziel erreichen, als im Inhalt zu verschwinden. Je bescheidener die Sprache gegen den Inhalt zurücktritt, desto wirksamer wird sie sein; je schlichter und einfacher sie ist, um so schöner wird sie sich darstellen, um so bedeutungsvoller wird sie den Inhalt hervortreten lassen, auf den es doch schliesslich ankommt. Jeder Versuch, die Sprache als solche zu schmücken, ist im Drama verfehlt, es führt nur zur Verhüllung des geistigen Gehalts durch todtes Formwesen. Otto Ludwig sagt in seinen Shakespearestudien (S. 487): „Die

Sprache muss durchaus Nebensache sein, nichts sein wollen als blosses Darstellungsmittel, sie darf durchaus nicht so selbstständig werden, dass sie dem Gegenstande als Ding für sich entgegensteht. Es ist unendlich schwer, die Sprache als blosses bescheidenes Darstellungsmittel anzuwenden, als ein Gewand, welches der Gestalt überall enge und so passend anliegt, dass man deren Formen hindurch erkennen kann, und doch nicht dünn, hastig, unplastisch, gehaltlos zu werden."

Ich rechne zu dem Verwerflichen nicht den Vers als solchen; wenn auch eine vollendete Prosa als Sprache des Dramas vollständig befriedigt und keinen Vers vermissen lässt, so ist doch der natürlich gebaute Vers im Ganzen der Declamation günstiger und dient durch die wohlthuende Gleichmässigkeit des Tonfalls eher dazu, dem Ohr eine Zerstreuung zu ersparen. Wohl aber wird es störend für die Wirkung des Inhalts, wenn (wie häufig bei Schiller) der Vers die Prätension erhebt, durch sinnlichen Wortlaut zu bestechen und einen Theil der dem Sinne zukommenden Aufmerksamkeit auf sich abzulenken. Bei lyrischen Gedichten ist das etwas ganz anderes; hier braucht der Sinn gar oft eine Verstärkung des Interesses durch sinnlichen Reiz, oder muss gar durch letzteren ersetzt werden. Aristoteles würde schwerlich vom ἡδυσμένος λόγος (anmuthige, gewürzte Redeweise) gesprochen haben, wenn er bloss die λέξις (Gespräch der handelnden Personen) und nicht die Chöre vor Augen gehabt hätte, jene lyrischen Bestandtheile des griechischen Dramas, welche uns fehlen. Aber auch in der λέξις durften die Griechen mehr an eine geschmückte Diction denken, erstens weil ihre Masken ihnen eine mimische Diction im modernen Sinne unmöglich machten und sie mehr auf das Rhetorische verwiesen, und zweitens weil ihnen bei der Knappheit ihrer Stoffe eine viel breitere und behaglichere Ausführung der Scenen erlaubt war, als dem modernen, mit Dampf reisenden Dramatiker, bei welchem der Inhalt eine weit grössere Rolle spielt und weit höheren Ansprüchen genügen muss. Schon aus dem Gesichtspunkt der Nothwendigkeit eines drängenden Fortschreitens der Handlung sind ausgemalte Bilder, Vergleiche und Gleichnisse, wie der Epiker sie brauchen kann, ebenso unstatthaft (vgl. Lessing VII. S. 232, Z. 8—10), als die epischen beständigen Beiwörter, wie Homer sie im Munde führt, und wie Schiller sie auch gern benutzt, um einen volleren Klang oder einen blendenden aber

oft sachlich nicht gerechtfertigten, oder wenigstens nicht sch
treffenden Eindruck hervorzubringen. Bei Goethe kommt so etw
nicht vor, aber wie ihm überhaupt das Verständniss für das We
des Dramatischen fehlt, so ergeht er sich auch namentlich in sei
spätern Dramen in einer epischen behaglichen Breite der Dicti
welche allein hinreichen würde, um seinen Tasso, Iphigenie, nat
liche Tochter u. s. w. bei der Aufführung langweilig zu mach
denn nicht deshalb lassen wir den Schauspieler in Person vor u
hintreten, um zu raisonniren, zu plaudern oder über Empfindung
zu reflectiren, sondern um ihn handeln zu sehen und nur so v
sprechen zu hören, als zum Verständniss und zur Vorbereitung d
Handlung unentbehrlich ist.

Je schlichter und einfacher die Sprache ist, um so schöner u
grossartiger wird sie erscheinen, um so treffender wird sie se
können; je kürzer und concentrirter der Ausdruck ist, um so zü
dender wird seine Wirkung sein. Nichts ist verkehrter als na
einer besondern Schönheit der Sprache zu suchen, abgesehen v
derjenigen, welche sich aus der adäquaten Objectivation des G
dankens und Gefühls von selbst ergiebt. (Anfänger bewegen si
sehr oft auf dieser falschen Fährte.) Nur aus Veredelung des g
stigen Inhalts kann wahre Verschönerung der Sprache entspring
Nur darum, weil der Inhalt der Poesie ein veredeltes von d
Schlacken der zufälligen Wirklichkeit geläutertes Idealbild ist, n
darum treibt er auch eine veredelte und geläuterte Diction als sein
adäquaten Ausdruck aus sich heraus. Der gehobenen Stimmun
dem bedeutenderen Menschen, dem prononcirteren Charakter i
eben eine gehobenere, bedeutendere und prononcirtere Art u
Weise des Ausdrucks natürlich, als dem Durchschnittsmensch
in der Durchschnittsstimmung; innerhalb dieses höheren Nivea
aber soll jener sich ebenso schlicht und ungesucht ausdrücken w
dieser. Schon darin liegt wieder eine Gefahr, dass man dies
Gesammtniveau zu hoch schraubt, weil man sich dadurch zwing
an den Stellen gesteigerten Affects den Ausdruck künstlich forcir
zu müssen, um die geforderte Steigerung gegen das Durchschnitt
niveau herauszubringen; ist die Erhebung des Tons über den d
gemeinen Wirklichkeit zu hoch gegriffen, so wird dem Darstell
und Hörer beständig zu viel zugemuthet, und das Resultat ist vo
zeitige Abspannung und Ermüdung. Die verlangte Erhebung d

Durchschnittsniveaus der poetischen Diction im Drama über die prosaische des gewöhnlichen Lebens ist vor allen Dingen nicht als ein Hinaufschrauben über die Natur, sondern als eine Umkehr zur Natur zu verstehen, welche in der täglichen Umgangssprache durch abstracte Conventionalität unterdrückt ist. Nicht insofern die Ausdrücke der Umgangssprache einfach, schlicht, natürlich und anspruchslos sind, hat die dramatische Diction sich vor ihnen zu hüten, sondern insofern sie abstract conventionell und naturentfremdet sind. Der natürliche Ausdruck allein ist poetisch; hat man zwischen mehreren natürlichen Ausdrücken, die gleich treffend scheinen die Wahl, so ist allemal der einfachste am wirksamsten. Von dem ruhigen Fluss gleichmüthiger dramatischer Conversation bis zu den gewaltigsten Ausbrüchen grossartiger Leidenschaft muss es der psychische Inhalt und nichts anderes als dieser sein, der den Ausdruck als adäquate Manifestation seiner selbst aus sich gebiert.

Ueber das Verhältniss der vulgären zur poetischen Sprache hat Schopenhauer eine treffende Bemerkung gemacht (Welt als Wille und Vorstellung, 3. Aufl., Bd. II. S. 490): „Es ist ein Nachtheil für die Poesie einer Sprache, wenn sie viele Worte hat, die in Prosa nicht gebräuchlich sind und andrerseits gewisse Worte der Prosa nicht gebrauchen darf. Ersteres ist wohl am meisten im Lateinischen und Italiänischen, Letzteres im Französischen der Fall, wo es kürzlich sehr treffend *la bégueulerie de la langue française* genannt wurde. Beides ist weniger im Englischen und am wenigsten im Deutschen zu finden. Solche der Poesie ausschliesslich angehörige Worte bleiben nämlich unseren Herzen fremd, sprechen nicht unmittelbar zu uns, lassen uns daher kalt. Sie sind eine poetische Conventionssprache, und gleichsam bloss gemalte Empfindungen statt wirklicher: sie schliessen die Innigkeit aus.“ Aus dieser sehr richtigen Bemerkung lassen sich zwei praktische Folgerungen ziehen: erstens sollen die Dichter die ausschliesslich der poetischen Conventionssprache angehörigen Worte und Wendungen möglichst beseitigen, und zweitens sollen sie aus der vulgären Sprache ohne Scheu Worte und Wendungen in die Poesie einführen, wenn sie nur treffende Bezeichnungen enthalten, und dem logischen Bildungsgesetz der Sprache gemäss sind. Die Leser und Hörer aber sollen den Dichtern entgegen kommen und in dieser Beziehung nicht prüde sein, denn es ist Zeit, dass wir mit einer Wiederannäherung unserer

poetischen Conventionssprache an die vulgäre Umgangssprache Ernst zu machen beginnen, wenn nicht die erstere auch bei uns zu einer aufgespreizten hohlen Puppe absterben soll.

Der Inhalt selbst ist es, der die wissenschaftliche Sprache anders bestimmt, als die künstlerische, die Sprache des Gedankens anders, als die der Empfindung. Das Material der Sprache sind die Worte und die Worte bedeuten Begriffe, d. h. Abstractionen. Die Sprache ist daher unmittelbar Werkzeug der theoretischen und praktischen Wissenschaft, welche es mit Abstractem zu thun hat; erst mittelbar dient sie als Werkzeug der Kunst, wo sie Concretes zum Ausdruck bringen soll, während sie doch nur abstracte Mittel hat. Diese Aufgabe lässt sich nur in unvollkommener Weise einerseits durch Auswahl von Worten von möglichst niedriger Abstractionsstufe und andrerseits durch Reconcresciren der Abstracta erreichen, indem durch geeignete Epitheta die Begriffssphäre des Abstractums passend beschränkt wird. Das Beste muss freilich immer die Gutmüthigkeit des Hörers thun, dessen Phantasie die abstracten Gerippe mit einem der Situation angemessenen concreten Fleisch und Blut zu bekleiden hat. Aber es giebt noch eine wesentliche Hülfe, um den abstracten Inhalt der Sprache anschaulicher und dadurch directer und kräftiger auf das Gefühl einwirkend zu machen, d. i. wenn man (nicht neben sondern) anstatt des Gedankens soweit thunlich ein stellvertretendes Bild setzt. Vor allen Dingen muss dieses Bild, wie die poetische Sprache überhaupt, vollkommen durchsichtig und ohne die geringste Mühe verständlich sein, denn nichts ist widerwärtiger, als wenn der Zuschauer, der ohne dies schon oft Mühe hat, die Worte des Schauspielers nur deutlich zu hören, sich auch noch über die Satzconstructionen und den Sinn den Kopf zerbrechen soll. Aber nicht nur von selbst verständlich muss das Bild sein, sondern auch treffend; es muss den Gedanken vollständig für die Anschauung decken, denn ein schiefes oder schielendes Bild ist weit schlimmer als der nackte abstracte Gedanke. Das treffende Bild zu finden, ist der eigentliche Gegenstand der künstlerischen Conception in Bezug auf den Ausdruck, und wenn die Bilder nicht aus dem geheimnisvollen Born der Begeisterung des Talents freiwillig zuströmen, so wird sich der Fleiss und die Routine vergebens bemühen, dieselben durch grübelnde Reflexion zu ersinnen. Am günstigsten ist der Dichter in solchen Momenten gestellt, wo der

Inhalt der Rede, durch welche auf den Zuschauer gewirkt wird, an und für sich schon anschaulicher Natur ist, so dass das Bild nicht für den Gedanken substituirt wird, sondern schon die Sache selbst ist. Freilich ist dieser Fall nicht zu häufig. Wir besitzen in der gesammten Weltliteratur keinen Dramatiker, dessen Diction man für den Dichter der Gegenwart als unbedingtes Muster aufstellen könnte. Das grösste dramatische Genie aller Zeiten, Shakespeare, liegt uns einerseits doch schon zeitlich so fern, dass seine Werke sich wie stark nachgedunkelte Gemälde ausnehmen, und andrerseits stand er unter dem Einfluss eines verkehrten Zeitgeschmacks, der fern davon war, die richtige Würdigung für schlichte Natürlichkeit der Rede zu finden, und ihn zu falschem Schwulst, gehäuften Bildern und gesuchten Einfällen verleitete. Nur eine blinde Shakespearomanie kann gegen diese offenliegende Thatsache die Augen verschliessen, welche doch nur der Zeit des Dichters, nicht seiner Person, zum Vorwurf gemacht werden kann. Wie Shakespeare's Diction etwas Geschraubtes und Verzwicktes, so hat die Schiller's etwas Aufgebauschtes, und lässt hinter dem flitterhaften Pomp durchmerken, dass zwischen Gewandung und wirklichem Körper ein hohler Raum bleibt. Schiller's eminente rhetorische Veranlagung und sein dithyrambischer lyrischer Schwung trafen mit einer abstract idealistischen Begeisterung zusammen, deren das poetische Talent nicht in dem Maasse Herr werden konnte, um die Tendenz völlig aus seinen Dichtungen zu verbannen. Der Einfluss des in der Revolution seine höchsten Triumphe feiernden französischen Geistes kam hinzu, um ihn in der Ausbildung seiner individuellen Neigungen zu bestärken. Erst später gelangte er durch Reflection dazu, das Naive, Schlichte, Einfache und Natürliche auch in der Diction als das Höhere anzuerkennen, und bemühte sich nun, das Uebermaass seiner früheren Rhetorik abzustreifen. Deshalb sind seine spätesten Werke dem Ideal der Diction jedenfalls weit näher gekommen als seine früheren; aber die Richtung seiner Natur konnte er doch nicht überwinden, und man behält immer den Eindruck, dass ihm das Natürliche des Ausdrucks nicht natürlich, sondern durch Reflection angestrebt, und dass ihm das Schlichte und Einfache eine raffinirte Würze ist, wie etwa in der Toilette einer Salondame. Deshalb ist es gleich gefährlich, dem Vorbild Schiller's, wie dem Shakespeare's zu folgen; die Fehler, die bei dem Genie erträglich

sind, genügen, um den Epigonen unannehmbar zu machen. D
Muster der poetischen Diction muss uns Goethe sein. Hier ist
verlangte Ursprünglichkeit und Natürlichkeit, Einfachheit und Schlic
heit des Ausdrucks im höchsten Grade verwirklicht und die
zauberndsten Stellen der Goetheschen Poesie beruhen oft nur
der intuitiven Genialität eines Ausdrucks, der so packend und do
so selbstverständlich ist wie das Ei des Columbus. Freilich d
man nicht die Sprache seines Greisenalters als Muster nehm
sondern die seiner Jünglings- und Manneszeit; in dieser aber si
in Wahrheit die höchsten Aufgaben gelöst: bewunderungswürdi
Harmonie mit dem Genius der deutschen Sprache und grossarti
Erhabenheit über jede nationale Beschränkung des geistigen Gesich
kreises, unbewusste Einheit mit dem schöpferischen Urquell d
Natur und volle Beherrschung der höchsten modernen Geistesbildun
Shakespeare vertritt uns nur den Bildungsstandpunkt des 17. Jah
hunderts; Schiller bleibt wesentlich in dem des 18. stecken (Roussea
Kant und Fichte); Goethe allein von den dreien ist modern in de
Sinne, dass er dem Ideenkreis des 19. Jahrhunderts (Humbold
Schelling, Schopenhauer) die Hand reicht. Zu Shakespeare's Ze
befand das Weib sich im Ganzen noch in einer wenig würdig
Stellung, zu deren Veredelung Shakespeare's Drama nichts geth
hat; bei Schiller verflüchtigt sich das Weib zu einem abstract
Ideal; bei Goethe allein tritt das eminent moderne Problem d
weiblichen Seelenlebens in sein volles Recht, und gewinnt zum erst
Mal seinen sprachlich adäquaten Ausdruck. Alles dies würde u
zweifelhaft Goethe's poetische Diction zu dem vollkommenen Must
erheben, wenn er eine wahrhaft dramatische Diction zu p
duciren vermocht hätte. Diess war ihm aber versagt, da sei
specifisch dramatische Anlage nicht nur sehr tief unter derjenig
Shakespeare's stand, sondern auch der Schiller'schen beträchtli
unterlegen war. Die Nachahmer des Goetheschen Stils werden c
her bei dramatischen Dichtungen stets in den Fehler verfallen,
dramatisch zu sein. Für das Wesen des Dramatischen im Dial
wird immer Shakespeare das Muster bleiben, ebenso wie für d
Ausdruck der Leidenschaft in seiner höchsten Steigerung. Gra
in solchen Gipfelpunkten der dramatischen Entwickelung tritt d
Genius Shakespeare's riesengross hervor und erweist sich
Meisterwerk der reinen Natur, indem er zur Natur im höchste

Sinne zurückkehrt und den Staub der ästhetischen Convenienz von seinen Füssen schüttelt, der die Stellen von mittlerer Höhe oft leider nur zu dicht bedeckt. Aus Goethe und Shakespeare wird sich demnach das Vorbild zusammensetzen, dem der moderne Dramendichter hinsichtlich der Diction nachzustreben hat, und die Mischung wird etwa eine solche sein, wie Lessing sie in seiner Emilia Galotti kunstvoll anticipirt hat, nur dass dort die handelnden Personen gesuchter und geistreicher zu reflectiren bemüht sind, als die Charaktere es erfordern.

II. Das Problem des Tragischen.*)

(1868.)

1. *Das Rührende.*

Das Rührende ist ein höchst wichtiges Element im bürgerlich[en] Drama. Es ist für den Autor sehr verführerisch, zum Rührend[en] zu greifen, denn er kann erstens des Beifalls der weichgeschaffen[en] Seelen stets sicher sein, zweitens auf die Dankbarkeit des Scha[u]spielers rechnen, der solche Stellen stets zu Effecten verwend[en] kann, und drittens sich in Gefühle ergehen, die ihm die schöns[te] Gelegenheit zur Entfaltung wohlklingender Worte darbieten, und i[hn] zugleich der schlimmsten Gefahr für den Dichter, der Gefahr, trock[en] und langweilig zu werden, entheben.

Was ist dagegen einzuwenden? Man würde sich irren, wen[n] man das Rührende überhaupt für verwerflich im Drama erklär[en] wollte. Was gäbe es Rührenderes als den Klagegesang der Brüd[er] an Fidelio's vermeintlicher Leiche in Cymbeline? Der grösste Hel[d] kann weinen, wenn nur die Umstände danach sind, und in demselbe[n] Sinne kann auch jede andere Form des schmerzlichen Gefühl[s]ausbruches, welche Rührung erweckt, unter Umständen gerechtferti[gt] sein. Es handelt sich nur darum, zu erkennen, wo das Rühren[de] künstlerisch in seinem Rechte, und wo es verwerflich ist, indem e[s] zum Rührseligen, Larmoyanten wird. — Schelling sagt: „Das Ge[]fühl ist herrlich, wenn es im Grunde bleibt, nicht aber, wenn es a[n] den Tag tritt, sich zum Wesen machen und herrschen will." De[r]

*) Diese Studie steht im engeren Zusamenhang mit der vorhergehenden, mi[t] welcher vereinigt sie früher unter dem Gesammttitel: „Aphorismen über das Drama" erschienen war.

fein veranlagten Menschen hält eine tiefe Schaam zurück, seine Gefühle vor den Augen Anderer zu entblössen, und nur ganz besonders starke Motive dürfen diese Schaam überwinden können. Am wenigsten glauben wir an das Zartgefühl derer, die überall ihr Gefühl zur Schau tragen. Schon im lyrischen Gedicht, welches doch nur eine monologisirende Privatexpectoration vorstellt, verletzt ein nicht durch genügende Kraft des Leides oder der Leidenschaft motivirtes Entblössen der Empfindungen, besonders wenn es mit einer selbstgefälligen Behaglichkeit über dieselben reflectirt und in ihrer vermeintlichen Schönheit und Tiefe schwelgt. Aber was hier im Liede noch erträglich ist, wird im Drama unerträglich; denn der Monolog, der hier sich in gleicher Lage befände, ist überhaupt bedenklich und nur selten und bloss bei heftigem Kampf der Affecte und Motive zulässig; vor den Ohren anderer aber wird das Auskramen von Gefühlen ohne starken Impuls nur als um so schaamloser, und das Schwelgen in denselben um so eitler erscheinen müssen. Auch von lyrischen Gedichten werden diejenigen den Preis davon tragen, welchen es, wie den Goetheschen, gelingt, durch leise und kaum auffallende Andeutungen gleichsam unwillkürlich oder wider Willen das Gefühl zu verrathen, aber doch bei dem Obenhinstreifen eine tiefe Perspective auf das im Grunde Liegende zu eröffnen. Ein solches Gedicht fesselt zwar nur denjenigen, der das Unausgesprochene zu errathen versteht, aber diesen auch weit stärker als eine Schillersche Declamation. Zu alledem kommt aber noch hinzu, dass im Drama jedes solches lyrisches Intermezzo den Gang der Handlung unterbricht, und deshalb dem Wesen des Dramatischen widerstrebt. Auch hier gilt das Wort: „aus ihren Früchten sollt ihr sie erkennen;" denn in Wahrheit erkennt der Mensch selbst doch auch nur aus seinem Handeln sein Gefühl, und täuscht sich gar zu leicht in seinen vorhergehenden Vermuthungen über dasselbe durch eigenliebige Schönthuerei mit demselben. Nur in soweit der Zuschauer nothwendig einer Erläuterung bedarf, um die Motive gewisser Handlungen richtig zu verstehen, werden direkte Andeutungen, aber auch nur Andeutungen über dieselben im Munde des Handelnden oder Dritter zulässig sein. Es folgt daraus, dass sentimentale Charaktere, die immerfort mit ihren eigenen Gefühlen beschäftigt sind, gefährlich als Hauptfiguren eines Dramas sind, und mehr in die Form des Romans passen. (Hamlet sogar reflectirt

mehr über sein Wollen und Denken, als über sein Fühlen; er erscheint gegen Ophelia geradezu kalt.)

Wenn also ein Drama im Ganzen um so dramatischer und um so mehr der Natur entsprechend erscheint, je mehr das Gefühl „im Grunde bleibt“ und nur die Handlungen als seine Früchte an die Oberfläche treibt, je naiver, d. h. ihres Gefühls unbewusster, sich die Personen bewegen, so würde es doch der menschlichen Natur nicht gemäss sein, wenn keine Macht der Welt im Stande wäre, so das Gefühl in seiner Tiefe aufzuwühlen, dass es gewaltsam seine Hülle sprengt, und die jubelnde oder gequälte Brust sich in einer Herzensergiessung Luft macht. Wird so durch eine genügend starke Veranlassung die Schranke der das Gefühl verschliessenden Schaam gesprengt, dann ist die Wirkung nicht nur rührend, sondern zugleich erhebend — im höchsten Grade: erschütternd — und ist das Gefühl schmerzlich: tragisch. Nur die Grösse der das Gefühl zum Durchbruch bringenden Veranlassung unterscheidet das erlaubte Rührende von dem unerlaubten. Eine Klage um die ermordete Gattin kann grossartig wirken, während fast dieselben Worte, auf einen todtgetretenen Kanarienvogel angewendet, wo nicht lächerlich, doch rührselig im schlimmsten Sinne wirken würden. Ganz ähnlich ist das Verhältniss bei demjenigen Edelmuth oder Grossmuth, die auf würdige, und denen, die auf kleinliche Veranlassungen angewendet, zum Vorwurf künstlerischer Behandlung genommen werden, wie die vielen abgeschmackten Grossmuthsschlüsse in Schauspielen zu Ende des vorigen Jahrhunderts beweisen.

Wo ein schwächliches Geschlecht zu sensible Nerven hat, um die Erschütterungen ächter Tragik zu vertragen, und noch nicht verkommen genug ist, um auf jedes Surrogat derselben zu verzichten und sich bloss mit elenden Possen und Schaustellungen zu begnügen, da stellt sich das Rührstück ein. Dasselbe schöpft die Stoffe mit Vorliebe aus der gesellschaftlichen Sphäre seines Publikums, was den Vortheil gewährt, dass dieses wie die Schauspieler sich recht heimisch darin finden, vermeidet ängstlich alle tiefer gehenden Conflicte (z. B. bei Iffland ist ein Conflict um 6000 Thaler schon zu erschütternd, aber 5000 geht eben noch), und ist zum Ersatz so verschwenderisch mit Gefühlen, namentlich edlen, sittlichen, biedermännischen, zärtlichen, weichen und rührenden, dass der Zuschauer

jene eigenthümlichen reflectorischen Empfindungen im *nervus vagus* aufsteigen spürt, die den antiperistaltischen Vorgefühlen der Uebelkeit oder denen nach reichlichem Genuss flauer Speisen nahe verwandt sind. — Das bürgerliche Trauerspiel steht der Gefahr nahe, entweder einen tragischen Ausgang ohne innere Berechtigung an den Haaren herbeizuziehen, oder aber wegen Unbedeutendheit der Conflicte zum Rührstück zu werden, und erfordert es grosse Kunst und Mühe des Dichters, um diese beiden Klippen zu vermeiden; gelingt ihm diess aber, und findet er einen Stoff in bürgerlicher Sphäre mit wahrhaft hohen und starken Conflicten, die durch Unlösbarkeit im gewöhnlichen Sinne die tragische Lösung poetisch nothwendig machen, so steht ein solches Drama an Kunstwerth auch keinem andern nach. — Das sogenannte Versöhnungsschauspiel, das weder Tragödie noch Comödie ist, sieht sich am allermeisten darauf hingewiesen, die Effecte des Rührenden auszubeuten, falls es nicht durch Hinübergreifen in die mehr epische Sphäre der politischen Begeisterung ein dem dramatischen Gebiet an und für sich fremdes Interesse hineinzuziehen weiss (Schiller's Tell), oder aber unter Verzicht auf gemüthliche Erregung der Zuschauer sich mit der Befriedigung des Verstandesinteresses durch die Intrigue begnügt. Selbst Shakespeare's Cymbeline ist wesentlich ein Intriguenstück mit beigemischten rührenden Elementen (*comédie larmoyante* der Franzosen); der Faust aber ist sowohl in seinem ersten Theil, als auch in der Gesammtheit seiner beiden Theile eine ächte und reine Tragödie, so dass die Vertheidiger des Versöhnungsschaupiels sich mit Unrecht auf ihn berufen. Dass das Schauspiel und ganz besonders das Rührstück sich im letzten Jahrhundert auf dem deutschen Repertoir einen so breiten Platz erobert hat, liegt daran, dass die Frauen, welche im griechischen und Shakespeare'schen Theater fehlten, bei uns tonangebend geworden sind. Die deutschen Frauen haben nämlich einerseits ein zu entschiedenes gemüthliches Bedürfniss, um sich mit Posse, Lustspiel und Intriguenstück zufrieden zu geben, und andrerseits ist ihnen die hohe Poesie der Tragödie zu unbequem,*) weil sie zu grosse Anforderungen an Ernst und Samm-

*) Goethe sagt in der Schweizerreise vom Jahre 1797: „Die Poesie verlangt, ja gebietet Sammlung, sie isolirt den Menschen wider seinen Willen, sie drängt sich wiederholt auf und ist in der breiten Welt (um nicht zu sagen in der grossen) so unbequem wie eine treue Liebhaberin."

lung der Zuschauer stellt; da ist ihnen denn das (wo möglich von Frauen geschriebene) Rührstück eine willkommene Surrogatpoesie. Essen sie doch auch die Früchte lieber in einem Uebermaass von Zucker eingemacht als in ihrem natürlichen frischen Aroma und ihrer natürlichen Säure und Herbheit.

Wenn das Rührstück das Rührende im versöhnlichen Sinne cultivirt, so hat neuerdings in der poetischen Literatur auch die entgegengesetzte Gattung des Rührenden, das Traurige, eine grosse Ausdehnung erlangt und ist in Novellen und Romanen gleichsam Mode geworden. Wenn ein Stoff einen unversöhnlichen Conflict enthält, und der Dichter entweder nicht die Kraft, oder der Zimperlichkeit seines vorwiegend weiblichen Lesepublikums gegenüber nicht den Muth hat, die transcendente Versöhnung des tragischen Ausgangs herbeizuführen, so lässt er den Conflict ungelöst bestehen, und die Helden ein gebrochenes trauriges Leben ohne Zweck und Ziel elegisch bis an dessen natürliches Ende weiterschleppen. Die elegische Stimmung, welche durch die Kunst hervorgerufen wird, muss für den Mangel jeder Versöhnung, jeder Lösung des Conflicts, jedes künstlerischen Abschlusses entschädigen, und der Dichter begnügt sich damit, durch das vorgeführte concrete Beispiel im Leser eine weltschmerzliche Wehmuth ergebungsvoller Resignation zu erzeugen, deren trübes Ausklingen nicht ohne alle Süssigkeit der Empfindung ist. Aber die Süssigkeit wird weit überwogen durch die Unlust des ungelösten Conflictes; wir fragen uns, was den Dichter dazu veranlasste, uns mit der Vorführung einer so traurigen Geschichte zu verstimmen, und finden, da die realistische Wahrheit doch keine Entschuldigung für die poetische Reproduction bilden kann, dass es am Ende nur die Tendenz gewesen sein kann, für seine eigene weltschmerzliche Stimmung in weiteren Leserkreisen Propaganda zu machen. Eine solche Tendenz ist in einer Zeit, wo der Pessimismus mit Macht um sich zu greifen beginnt, sehr erklärlich, aber darum nicht weniger unkünstlerisch. Die Kunst soll niemals einem fremden Zwecke dienstbar gemacht werden, sondern nur ihre eigenen specifischen Aufgaben erfüllen. Diese aber werden verkannt, wenn der Totaleindruck eines Kunstwerks ein trüber, trauriger, verstimmender, bedrückender, beängstigender ist. Die Kunst soll uns nicht niederschlagen, sondern erheben, nicht unsere Sclaverei unter den zermalmenden Gesetzen der Er-

scheinungswelt uns einschärfen, sondern uns geistig befreien, indem sie uns ahnen lässt, dass diese Welt nicht ein letztes ist, sondern dass das Individuum ihre Fesseln abstreifen kann, sobald es auf sich selbst verzichtet. Die Poesie kann, um wahr zu bleiben, freilich nicht umhin, das Menschenleben als ein mit weit überwiegendem Leid behaftetes darzustellen; aber der Dichter wird sofort unkünstlerisch, wenn er durch seine concrete Dichtung dieses Leid als ein unentrinnbares darstellt, und den Schwung des Erhebung und Befreiung suchenden Geistes durch den grauen Nebelschleier des Traurigen niederzuhalten und einzulullen versucht. So erweist sich das Traurige als der schärfste Gegensatz des Tragischen, obwohl es ihm so nahe zu stehen scheint; das Traurige bezeichnet die tiefste und dauerndste Depression des Gemüths, das Tragische die grossartigste und kühnste Erhebung desselben; das Traurige verstrickt uns unlösbar in die Misère des Daseins, das Tragische befreit uns aus diesem Netze, indem es seine Maschen zerreisst.

2. *Das Grässliche.*

Es hat sich in der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts eine Romantik des Grässlichen entwickelt, welche namentlich durch Victor Hugo auch in das Drama Eingang gefunden hat. Um die Berechtigung dieses Elements zu prüfen, werden wir nach und nach verschiedene Bedeutungen desselben als unzulässig zu eliminiren haben, bis wir diejenige übrig behalten, welche allein mit einem gewissen Schein des Rechts es wagen darf, sich an die Stelle des Tragischen setzen zu wollen.

Zunächst wird man zwischen solchem Grässlichen zu unterscheiden haben, welches in der Sitte der Zeit thatsächliche Begründung findet, und solchem, welches dieser Begründung entbehrt und deshalb auf den Zuschauer fremd, abstossend und widerwärtig wirken muss. Wenn z. B. Laube in der Bernsteinhexe die Folterinstrumente sehen lässt, durch die ein unschuldiges liebliches Mädchen zur Selbstverleumdung gezwungen werden soll, so dass der Zuschauer jeden Augenblick die Application derselben auf das schon in der schrecklichsten Seelenqual befindliche Opfer erwarten muss, so wirkt dies abstossend, weil unsre Zeit die Folter nicht mehr kennt, während vor 1—200 Jahren solche Scene in einem Drama ganz an ihrem Platze gewesen wäre und eine ungetrübte ästhetische

Wirkung hätte hervorbringen können, weil das Publikum an dies Verfahren thatsächlich gewöhnt war. Ein anderes vielleicht noch schlagenderes Beispiel ist die Blendung, die früher sowohl als Strafe wie als Vorsichtsmassregel gegen Prätendenten sehr beliebt war. Königs Oedipus Selbstblendung, Glosters Blendung im Lear, selbst die Scene im König Johann, wo Prinz Arthur nur geblendet werden soll, wirken heute auf uns widerwärtig, während sie in ihrer Zeit ästhetisch gerechtfertigt waren. Aber die ästhetische Anschauung ist eben nicht unabhängig von der allgemeinen Sitte eines Zeitalters, und kann sich nicht allein darauf berufen, dem wirklichen Charakter der abgebildeten Periode treu zu sein; sie muss den Gewohnheiten des gegenwärtigen Publikums nothwendig Rechnung tragen. Dazu kommt noch die Unmittelbarkeit der sinnlichen Anschauung im Drama, die vieles unerträglich macht, was die so viel mattere epische Form noch sehr wohl verträgt. Auch das ist dabei nicht zu vergessen, dass, je gebildeter ein Publikum wird, und je mehr die Schaubühne durch äussere Mittel die vollständigste Illusion realistisch hervorzurufen bemüht ist, desto weniger der Phantasie an innerer Hervorbringung der Illusion zugemuthet werden darf. Es ist vielleicht zu bedauern, dass die Gegenwart in dieser realistischen Richtung durch geschlossene Decorationen u. s. w. das Möglichste zu leisten sucht, aber es ist die Thatsache weder zu bestreiten noch zu ändern, sondern man muss mit ihr rechnen. Desshalb muss der heutige Dramatiker mit Morden und Blutvergiessen weit sparsamer und vorsichtiger sein, als es z. B. Shakespeare und selbst noch Schiller nöthig hatte, weil die Ungewohnheit und Unfähigkeit des Zuschauers, die nöthige Illusion selbthätig in sich zu erzeugen, sofort die erschütternde Wirkung in die lächerliche umschlagen lässt. Es ist somit für den heutigen Dichter eine Hauptschwierigkeit, die Leute, die nothwendig umkommen müssen, auf schickliche Weise aus der Welt zu bringen.

Das Zweite, was wir von dem Grässlichen auszuscheiden haben, ist alles dasjenige, was geeignet ist, die Wollust der Grausamkeit zu reizen, jenen Trieb, der so tief in der menschlichen Natur begründet ist, dass die Phrenologie ihn als besonderes Grundvermögen anerkennt, jenen Trieb, der die Menschen sich nach öffentlichen Hinrichtungen drängen heisst, der die alten Römer nicht bloss *panem,* sondern auch *circenses* fordern liess, und noch heute dem Spanier

die Stierkämpfe zur Leidenschaft macht. Dieser moralisch höchst verwerfliche und gefährliche Trieb, der das eigentliche Teuflische im Menschen repräsentirt, das dieser allein vor allen Thieren voraus hat, darf von der Kunst auf keinen Fall angeregt und gekitzelt werden, da sie damit nicht nur aus ihrem eigenen Gebiet heraustritt, sondern sogar die Unsittlichkeit befördert. Die rohe materielle Art dieser Effecte, wie sie in den Sensationsromanen für Dienstboten gefunden wird, widerstrebt ihrer Natur nach der Bühne, obwohl brennender Scheiterhaufen und möglichst natürlicher Schwindsuchtstod schon ganz hübsche Anfänge dazu sind; indessen giebt es ein schlimmeres Raffinement der Grausamkeit als das materielle, nämlich ein geistiges, und dieses wirkt, wenn es die Wollust der Grausamkeit beim Zuschauer anstachelt, noch weit demoralisirender als das erstere. Man denke in Ermangelung eines bessern Beispiels an Triboulets Geistesqualen in Victor Hugo's *„le roi s'amuse."* Auch die Behandlung des alten Moor durch Franz Moor trägt diesen Charakter.

Ein drittes Element, das eliminirt werden muss, ist dasjenige Grässliche, was die Lust am Grausigen und Schaurigen, d. h. am Geheimnissvoll-Schrecklichen, nährt. Was zunächst die Gestalten aus einer andern Welt betrifft, so ist zu bemerken, dass die Kunst ihrem Ziele, das Ideale zu verwirklichen, nur dann möglichst nahe kommen kann, wenn sie sich auf möglichst realen Boden stellt, dass aber unser rationalistisches Geschlecht weder die Visionen von Geistern und Gespenstern unter einem andern Gesichtspunkt als dem krankhafter, subjectiver Erscheinungen zu betrachten im Stande ist, noch auch den objectivirten Gestalten eines früheren Volksglaubens (Hexen, Kobolden etc.) einen andern Platz als den im Mährchen und der Sage mehr einzuräumen vermag. Wenn also ein Dichter Geister und Gespenster in sein Drama verwebt, so muss er gegenwärtig auf die unmittelbare objective Wirkung auf den Zuschauer in einem realistisch sein wollenden Stücke (wie Hamlet) von vornherein verzichten und sich mit der durch die Affection des handelnden Subjects vermittelten Wirkung begnügen; wenn er uns aber die handelnde Mitwirkung objectivirter Gestalten des Volksglaubens zumuthet (Hexen im Macbeth), so zieht er heutzutage dadurch seinem ganzen Stück den realistischen, historischen Boden unter den Füssen hinweg und rückt es in das dunkle Nebel-

reich der Sage zurück. Shakespeare war seinem Publikum gegenüber in beiden Punkten weit günstiger gestellt, wovon seine Stücke den Beweis liefern. Auf meine Person hat z. B. auf der Bühne das Auftauchen von Banquo's Geist bei der Tafel stets störend gewirkt, und ich würde es vorziehen, den Platz leer zu lassen, da doch nur Macbeth allein die Erscheinung sehen soll.

Aber auch Shakespeare, der noch öfters Geister citirt, braucht dieselben niemals zu dem Zweck, auf den Zuschauer die Wirkung des Grauens hervorzubringen, sondern insofern eine solche Wirkung hervorgebracht wird, ist sie nur aus dem Grunde nicht zu umgehen, weil die Motivation des Stücks eine entsprechende Wirkung auf die handelnden Personen fordert. Ein grausiger Effect ist also bei Shakespeare nie Selbstzweck, sondern nur Mittel für die Verknüpfung der Begebenheit.

Uebrigens sind Geister und Gespenster keineswegs die einzigen Mittel, die auf die Erregung dieser Art von Grauen hinwirken. Wer daran zweifelt, der lese z. B. T. A. Hoffmann's Schriften; insbesondere fällt mir eine Erzählung in den Serapionsbrüdern (Theil 4, S. 231—247) ein, die wohl an Schaurigkeit die grauenhafteste Gespenstergeschichte übertrifft. Solche Mittel sind eben so wenig ästhetischer Natur, wie die rieselnde Nervenempfindung (vornehmlich der Hautnerven), welche sie hervorrufen; sie dienen zur Aufreizung einer Seite der Phantasie, die so wenig mit dem Schönen wie mit dem Erhabenen etwas zu schaffen hat; grossentheils sind sie sogar abstossend hässlich und ekelhaft, wie in der obengenannten Erzählung. Wer producirend oder empfangend sich stark zu diesem Genre hingezogen fühlt, muss entweder an krankhafter Nervenüberreizung oder an völliger Geschmacksverirrung der Phantasie leiden.

Wenn wir nun aber wirklich alles dasjenige Grässliche ausscheiden, welches entweder die Lust am Grausamen oder am Schaurigen reizt, und dasjenige, welches dem Zustand unserer Sitten nicht mehr entspricht, so bleibt doch noch eine Menge Grässliches übrig, welches durchaus nicht im Stande ist, eine tragische Wirkung zu erzielen. Wie nämlich das Rührende nur dann tragisch ist, wenn es gross genug ist, um erschütternd zu wirken, so ist das Grässliche nur dann tragisch, wenn es innerlich genug ist, um rührend zu wirken. Das Grässliche, was als ein rein äusserlich

Gegebenes plötzlich uns entgegentritt, an Personen entgegentritt, die wir nicht kennen, oder die uns wenigstens gleichgültig sind, und aus Ursachen, die wir nicht verstehen, ein solches wird uns kalt lassen, oder nur die allgemeine Philanthropie erwecken, zugleich aber als Grässliches uns schmerzlich zurückstossen, und wir werden seinen Anblick zu fliehen suchen, wie den Anblick einer chirurgischen Operation. Also nicht auf das Maass der Leiden, die uns äusserlich vorgeführt werden, kommt es an, sondern auf das Maass, in welchem unser Empfinden in Mitschwingung versetzt wird; und dieses letztere ist ein Product aus dem Maass der objectiv vorgehenden Leiden und ihrer Fähigkeit, uns für sich zu interessiren und zu erwärmen. Das angeschaute Leid kann uns aber nur dann interessiren und erwärmen, wenn es nicht ein uns äusserlich entgegentretendes bleibt, sondern für uns innerlich wird, wenn wir uns für die leidenden Personen überhaupt und für ihre Lage interessiren, wenn wir die Entstehung der Leiden aus ihren nothwendigen Ursachen verstehen, und es nachzufühlen gezwungen sind, wie tief die Personen von denselben ergriffen werden müssen. Hieraus ergiebt sich, dass es für die Wirkung des Dramas nur nachtheilig sein kann, wenn es uns Personen als leidend vorführt, für die wir noch kein Interesse gefasst haben, oder wenn es uns Leiden vorführt, deren ursächliche Entstehung und Motivation uns nicht hinlänglich klar geworden ist.

Sind aber die Bedingungen erfüllt, welche das Grässliche für uns zugleich tiefinnerlich und rührend machen, dann freilich wird (mit Berücksichtigung der obigen Einschränkungen) die Wirkung um so stärker und nachhaltiger sein, je grösser und tiefer das Leid, je furchtbarer das Grässliche ist.

Wir haben bei diesen Betrachtungen bestätigt gefunden, was Lessing aus Aristoteles folgert, dass sowohl von Mitleid als auch von Schrecken oder Erschütterung (φόβος) jedes nur in dem Sinne tragisch verwendbar ist, als es das andere schon von selbst einschliesst, andrerseits aber haben wir auch das Gebiet, wo beide gesondert auftreten können, sehr reichhaltig gefunden, und aus dieser Einseitigkeit zwei der wichtigsten Verirrungen des Dramas begriffen.

3. *Mitleid und Erschütterung.*

Wenn wir in den vorigen Abschnitten Rührung oder Mitleid und Schrecken oder Erschütterung als die beiden Seiten dessen erkannt haben, was die tragische Wirkung hervorbringt, so wollen wir nun nach Ausscheidung der einseitigen Uebertreibungen dieser Affecte das psychologische Wesen derselben näher bestimmen, um zu erkennen, ob sie an und für sich einen ästhetischen Werth beanspruchen können, oder ob sie nur als Mittel zu einem höheren Zweck einen Werth besitzen. Sollte sich das letzere herausstellen, so werden wir in dem dann folgenden Abschnitt nach dem Zweck zu forschen haben, welchem Mitleid und Erschütterung als Mittel dienen und welcher alsdann selbst das Wesen des Tragischen uns enthüllen muss.

Das Mitleid ist diejenige Empfindungsresonanz, welche auf schmerzliche Gefühle Anderer mit Gefühlen von entsprechendem Charakter antwortet, also auf Wehmuth mit Wehmuth, auf Trauer mit Trauer, auf Angst mit Angst u. s. w. — Das Mitleid ist also ein Gattungsname, der die verschiedensten Schmerzempfindungen unter sich begreift, welche aber alle darin übereinkommen, dass sie nicht direct durch entsprechende Motive, sondern indirect durch Resonanz mit einer gleichen an einem Andern wahrgenommenen Empfindung entstanden sind und sich dieser indirecten Entstehungsweise bewusst sind. Insofern also alles Mitleid wirkliches Leid oder Schmerzempfindung ist, kann es unmöglich angenehm, sondern nur unangenehm sein, an welchem Resultat die indirecte Entstehungsweise nichts zu ändern vermag. Mithin muss das Mitleid noch einen andern Factor in sich enthalten oder unmittelbar aus sich erzeugen, der es möglich macht, dass man in dem Mitleid (wir sprechen hier nicht vom Drama) auch eine Lustempfindung hat. Diese kann, wenn wir die Schadenfreude und die Wollust der Grausamkeit ausschliessen, in nichts anderm bestehen, als in dem Contrast zwischem dem Zustande des Bemitleideten und des Bemitleidenden, durch welchen letzterer zum Bewusstsein und zum Genuss seiner eigenen Schmerzfreiheit, wenigstens seiner Freiheit von diesem so eben bemeitleideten Leid gelangt. (Ich bemerke hierbei, das jeder Genuss durch den Contrast mit der Vorstellung des Gegentheils gehoben wird, und ohne diesen Contrast sehr bald aufhört, als Genuss

unden zu werden.) Es wird diese Annahme, welche die einzige
bekannte und anscheinend auch die einzig mögliche zur Er-
ung der im Mitleid enthaltenen Lust ist, dadurch gestützt, dass
tlich hochstehender, je zartfühlender und gebildeter der Mensch
um so mehr das Leid im Mitleid diese Lust überwiegt, die
rhin ein, wenn auch berechtigter und natürlicher, doch roher
smus ist. Der Zartfühlende vermeidet den Anblick fremden
es, dem er nicht helfen kann, während der rohere Naturmensch
m dieser egoistischen Lust willen aufsucht. Das Mitleid ist ein
von der Natur als geringes Gegengewicht gegen den Egoismus
epflanzter Instinct; aber der Egoismus weiss auch dieses für
Zwecke auszubeuten und schwächt zugleich durch seine
findungszuthat offenbar die von der Natur beabsichtigte Wirkung
Instinctes, zur selbstverleugnenden, opferwilligen Hülfe anzu-
en. Mithin muss jede Bemühung, das Mitleid als Quelle der
auszunutzen, das Zartgefühl beleidigen und einen verschlech-
ten Einfluss auf die Sittlichkeit üben, was beides die Poesie
s nicht darf. Dies Verhältniss wird nicht dadurch verändert,
das Leid, welches das Mitleid hervorruft, ein bloss vor-
lltes, erdichtetes ist; denn die Gewöhnung, sich zu diesem
hteten Leid auf jene Weise zu verhalten, würde man später
lbar auch auf das Wirkliche übertragen. Wir sehen also:
am Mitleid Lust ist, darf nimmermehr Kunstziel sein, was aber
n Schmerz ist, natürlich erst recht nicht, denn es wäre wider-
ig für jegliches Wesen, den Schmerz um seiner selbst willen zu
eben.

Wir kommen zu dem andern Element, welches wir das Er-
tternde, Schreckliche, Furchtbare, Entsetzliche oder Grässliche
nten. Keins dieser Worte bietet eine zutreffende Bezeichnung,
ohl man aus ihrer Zusammenstellung wohl das erkennen kann,
was es sich handelt. Erschütterung ist zu weit; es giebt viele
chütterungen, die aus ganz anderen Ursachen als den hier ge-
nten hervorgehen; sie ist aber ein nothwendiges Requisit; nur
fern es eine gewisse Art der Erschütterung hervorbringt, kann
Furchtbare, Schreckliche u. s. w. tragisch auf uns wirken. Die
chütterung bezeichnet also nur das Maass des Eingriffs in
ern psychischen Organismus, unterhalb dessen das Tragische
t zu Stande kommen kann. Schrecken bezeichnet eine über-

raschende Plötzlichkeit dieses Eingriffs, welche für gewöhnlich nicht beabsichtigt sein kann. Entsetzen würde am besten die Art der Erschütterung charakterisiren, wenn es nicht bloss den höchsten Grad derselben bedeutete, ebenso wie das Grässliche im Allgemeinen einen zu hohen Grad bezeichnet, abgesehen davon, dass es etymologisch auf gräusslich und Grausen zurückweist, was uns freilich im gegenwärtigen Sinne nahezu entschwunden ist. Dem Gesuchten am nächsten möchte noch das Furchtbare kommen, indem dasjenige, was geeignet ist Furcht zu erwecken, meistens auch noch andere Empfindungen gleichzeitig hervorruft, so dass also objectiv das Fruchtbare weit mehr besagt als subjectiv die Furcht.

Aristoteles, der überkurze, und sein Wiederhersteller Lessing geben in diesem Punkte Anlass zu schiefen Auffassungen. Lessing citirt (kl. Ausg. VIII, S. 122) eines Kunstrichters Worte: „Das Schrecken entspringt ohnstreitig aus einem Gefühl der Menschlichkeit: denn jeder Mensch ist ihm unterworfen, und jeder Mensch erschüttert sich vermöge dieses Gefühls bei dem widrigen Zufalle eines andern Menschen.“ Wenn diese Erklärung nicht eben geschickt ist, so lässt sich doch erkennen, dass etwas ganz richtiges gemeint ist. Lessing aber sagt (S. 123): „Aristoteles denkt an dieses Schrecken nicht . . . Dieses Schrecken . . . ist ein mitleidiges Schrecken und also schon unter dem Mitleide begriffen. Aristoteles würde nicht sagen Mitleiden und Furcht, wenn er unter Furcht weiter nichts als eine blosse Modification des Mitleids verstände.“ Ich schreibe hier nicht gegen die Auslegung des Aristoteles, sondern gegen den Grund, wesshalb es nach Lessig dem Aristoteles unmöglich gewesen wäre, dieses Schrecken zu meinen. Wie hinfällig derselbe ist, zeigt Lessing selbst S. 127 und 135—136, wo er sagt, „dass der Aristotelische φόβος ebenfalls keine besondere von dem Mitleiden unabhängige Leidenschaft sei,“ dass auch er „von dem Wort Mitleid schon eingeschlossen wird.“ Ja er sagt sogar (S. 136): „Wenn Aristoteles uns bloss hätte lehren wollen, welche Leidenschaft die Tragödie erregen könne und solle, so würde er sich den Zusatz der Furcht allerdings haben ersparen können.“ . . . Was also hier nicht hindern kann, den φόβος besonders neben dem Mitleid aufzuführen, hatte auch für jene Bedeutung des Schreckens es nicht hindern können, da nach Lessing beide vom Mitleid eingeschlossen werden. Letzteres ist

h meiner Meinung für beide unrichtig, da wir im Vorher-
ı zur Genüge gesehen haben, dass sowohl die mitleidige
ein grosses Feld hat, wo sie nicht mit Erschütterung und
n verknüpft ist, als auch das Schreckliche ein weites Feld
es nicht im Stande ist, unser Mitleid zu rühren, womit die
Unabhängigkeit beider von einander genugsam dargethan
enso wie jene Erschütterung ist aber auch diese Furcht
leid unabhängig, welche Lessing folgendermassen bestimmt:
les Aristoteles) Furcht ist durchaus nicht die Furcht, welche
bevorstehende Uebel eines andern für diesen andern
'), sondern es ist die Furcht, welche aus unsrer Aehnlichkeit
leidenden Person für uns selbst entspringt; es ist die
dass die Unglücksfälle, die wir über diese verhängt sehen,
lbst treffen können, es ist die Furcht, dass wir der be-
e Gegenstand selbst werden können. Mit einem Wort, diese
st das auf uns selbst bezogene Mitleid." Erst dar-
s wir das Mitleid in dieser Weise als Furcht auf uns selbst
n, soll die Begründung der Regel folgen, dass kein ganz Nichts-
r zum tragischen Helden gewählt werden dürfe; offenbar ergiebt
r dieselbe schon daraus zur Genüge, dass in solchem Falle
bscheu und Verachtung das Entstehen des Mitleids verhindern.
ist klar, dass die Thätigkeit, mein Mitleid auf mich selbst
einen Gegenstand, der ähnlichen Leiden ausgesetzt ist, zu
, eine nicht im Mitleid selbst unmittelbar und unvermeidlich
e, sondern erst darüber hinaus hinzukommende Reflexion
ı mehr aber gilt dies von der durch diese Reflexion in mir
n Empfindung der egoistischen Furcht. Das Mitleid kann
hl ohne beide bestehen, ja es wird um so mehr ohne diese
estehen, je selbstvergessener der Mensch im Mitleiden
ıt, je mehr seine alles auf sich beziehende Selbstsucht gegen
hstenliebe und das Mitgefühl mit dem leidenden Nächsten
itt. Dagegen wird, je weniger der Mensch einer Selbst-
ıung und reinen Nächstenliebe fähig ist, diese egoistische
beim Anblick fremden Leides um so stärker werden, und
m Gesetz der beschränkten Totalsumme der gleichzeitigen
die Stärke des Mitleids um so mehr herabdrücken, je

)ass dies doch des Aristoteles Meinung sei, hat Schasler in seiner „krit. Aesth." mindestens sehr wahrscheinlich gemacht.

stärker sie wird. Ja sogar es setzt diese eogistische Furcht gar nicht einmal das Mitleid als Bedingung voraus, denn in einem für den Nächsten völlig herzlosen Egoisten kann bei ängstlicher Gemüthsart diese Furcht durch den Anblick fremder Leiden im höchsten Maasse geweckt werden, ohne dass eine Spur von Mitleid aufkommt, vielleicht sogar statt dessen Schadenfreude besteht. Man sieht, dass Lessing, sowohl was die Unabhängigkeit der Furcht und des Schreckens vom Mitleide betrifft, als auch was die Fähigkeit dieser egoistischen Furcht betrifft, als Ziel des künstlerischen Eindrucks zu dienen, sich sehr im Irrthum befand. Denn diese egoistische Furcht kann noch weit weniger ästhetische Absicht sein, als die vorhin erwähnte egoistische Lust, die sich mehr oder minder mit der Schmerzempfindung des Mitleids zu verknüpfen pflegt, da Furcht an und für sich eine unangenehme Empfindung ist. Die Kunst darf überhaupt auf keinen Fall sich einer Hätschelung des Egoismus dienstbar machen; denn wenn derselbe auch, wie im Falle dieser Furcht noch nicht unsittlich ist, so ist er doch allemal die Triebfeder, und zwar die einzige Triebfeder, um unter Umständen unsittlich zu werden, so dass in der That alles, was die Selbstsucht übt, nährt, stärkt und hätschelt, indirect die Anlage und Neigung zur Unsittlichkeit stärkt und grosszieht. Wenn aber die Kunst auch durchaus niemals moralische Ziele verfolgen darf, so darf sie doch noch weit weniger solche verfolgen, die der Unsittlichkeit, sei es directer oder indirecter Weise, Vorschub leisten. Solche Wirkungen sind nicht nur als Ziele ganz verwerflich, sondern sie sind sogar als blosse Mittel höchst bedenklich und gefährlich, da leicht der üble Einfluss des Mittels den guten Einfluss des Zwecks übersteigen kann. Nein, gerade die Kunst soll uns zeitweilig (wie die Philosophie dauernd) von der Engherzigkeit des Egoismus erlösen, dass der sich dehnende Geist einmal frei aufathmen kann, losgelöst von dem Prometheusfelsen der Ichheit, an den uns die Natur mit den Fesseln der Individuation geschmiedet hat! Wie erbärmlich und verachtens werth wäre die Kunst, wenn ihres Könnens Ende wäre, die Selbstsucht zu witzigen, indem, wie Lessing behauptet (VIII. S. 136), das Mitleid mit dem Schluss der Tragödie verraucht „und nichts von all den empfundenen Regungen in uns zurückbleibt, als die wahrscheinliche Furcht, die uns das bemitleidete Uebel für uns selbst schöpfen lassen.“

Was nun die durch das Schreckliche hervorgebrachte Erschütterung anbetrifft, so schliesst Lessing dieselbe nicht etwa von der tragischen Wirkung aus, sondern er schliesst sie bereits im Mitleid mit ein, während wir gesehen haben, dass sie wegen ihrer relativen Unabhängigkeit vom Mitleid eine abgesonderte Betrachtung verdient. Wenn wir Lessing's Behauptung bestreiten mussten, dass jene egoistische Furcht nur erst durch das Mitleid hervorgerufen werden kann, so werden wir sie nunmehr dahin zu berichtigen haben, dass sie allerdings, wenn sie sich zu einer gewissen Grösse erheben soll, diese Erschütterung als nothwendige Bedingung voraussetzt. Die Erschütterung, welche das Furchtbare hervorruft, würde also unter allen Umständen als Durchgangsstufe zur Erweckung jener Furcht bestehen bleiben müssen, wenn es auf letztere überhaupt ankäme. Für uns hingegen, die jene Furcht als Ziel wie als Mittel verwerflich gefunden haben, behauptet jene Erschütterung durch das Schreckliche ihre volle selbstständige Bedeutung, und zwar werden wir nunmehr ihren principiellen Unterschied vom Mitleid dahin definiren können, dass sie auf's Allgemeine wie das Mitleid auf das Besondere geht. Wenn Lessing's egoistische Furcht davor bebt, dass das angeschaute Uebel gelegentlich auch einmal das eigene liebe Ich treffen könnte, wenn das Mitleid in der vollen Versetzung auf den individuellen Standpunkt des Leidenden, also gleichsam in einer Ausdehnung des Ich auf den Nächsten und in dem Fühlen des Schmerzes dieses besonderen in das Interesse aufgenommenen Individuums besteht, so dehnt die Erschütterung vor dem Furchtbaren das Ich gleichsam in's Absolute aus, oder was dasselbe ist, vergisst die Besonderheit dieses leidenden Individuums ebenso sehr wie das eigene Ich, und erbebt vor der sinnlichen Anschauung, dass überhaupt solches Leid existiren kann, dass es Raum findet auf Erden; die Erschütterung gilt also nur der allgemeinen Möglichkeit dieses Leidens, welches durch die Verwirklichung zur Anschauung gebracht, und, wie wir später sehen werden, als Nothwendiges, nicht zu Vermeidendes sich der Erkenntniss aufdrängen muss. Wenn nun aber die Erweckung der egoistischen Furcht unmöglich das Ziel dieser allgemeinen Erschütterung sein kann, welches sie rechtfertigte, so kann sie noch weit weniger sich selber rechtfertigen, denn die durch Wahrnehmung eines Schrecklichen hervorgerufene Erschütterung kann (abgesehen

von Schadenfreude, Wollust der Grausamkeit, und der egoistischen Lust des Contrastes) an und für sich unmöglich ein wohlthuende Erschütterung, unmöglich eine angenehme Empfindung sein, sie ist immer ein rauher Riss in die Saiten des Herzens, der für jedes feinfühlige Gemüth nur einen Missklang hervorbringen kann. Erinnern wir uns nunmehr, dass zur tragischen Wirkung diese Erschütterung mit der Rührung des Mitleids vereint sein muss, so erkennen wir als dasjenige, worauf die tragische Wirkung beruht, zwei unangenehme Empfindungen, den harten misstönenden Riss in die Saiten, und den schmerzlichen Nachklang derselben; denn alles was an Lust streifte, haben wir als dem Egoismus dienend und zur Unsittlichkeit führend, und somit als der Reinheit der Kunst unwürdig beseitigen müssen. Wie ist es aber in aller Welt möglich, dass die höchste poetische Kunstform, die Tragödie, und der Genuss an derselben auf der Erregung zweier unangenehmer Empfindungen von möglichst grosser Intensität beruhen soll? Die Sache ist so widersinnig, dass man entweder den ästhetischen Genuss an der Tragödie für eine Selbsttäuschung aus unlauteren Empfindungen erklären, und damit die Tragödie als Kunstform verwerfen, oder aber diese unangenehmen Empfindungen als blosses Mittel betrachten und den Zweck aufsuchen muss, der nun eine so überschwängliche Befriedigung gewährt, dass nicht bloss die mit den Mitteln gesetzte Unlust vergütet wird, sondern noch ein erheblicher Ueberschuss an Lust als Reingewinn des ästhetischen Genusses bleibt. Mit der Aufsuchung dieses Zweckes wollen wir uns im nächsten Abschnitt beschäftigen.

4. *Das Wesen des Tragischen.*

Aristoteles stellt als Ziel der Erregung von Mitleid und Furcht die Reinigung (κάθαρσις) derselben und ähnlicher Leidenschaften auf. Ohne die über die Katharsis schon zusammengeschriebene Bibliothek durch neue Bemerkungen bereichern zu wollen, kann man zusammenfassend so viel sagen, dass sich aus der lückenhaften Beschaffenheit der Aristotelischen Poetik constatiren lässt, was er mit dieser Katharsis nicht gemeint hat, aber nicht mit Gewissheit bestimmen lässt, was er mit derselben gemeint hat, und noch weniger, in wiefern das, was er damit gemeint haben kann, ihm

als ein genügendes ästhetisches Ziel für jene an und für sich unangenehmen Mittel erschienen sein kann. Was er nicht damit gemeint haben kann, ist eine sittliche Läuterung dieser Leidenschaften, da diese eben ein ethischer und kein ästhetischer Zweck wäre, zwei Gebiete, vor deren Verwechselung oder Verwirrung man sich auf's sorgfältigste zu hüten hat. Nicht nur wäre bei der Bitterkeit aller moralischen Arzneien der Genuss bei einer solchen Annahme unerklärlich, sondern es würde durch dieselbe überhaupt das ästhetische Moment als solches vernichtet, wenn ein sittliches an seine Stelle träte. Wenn aber keine ethische, so kann die Katharsis nur eine psychygienische (seelendiätetische) oder eine religiös-mysteriöse Bedeutung haben. Insofern diese beiden Richtungen indirect einen günstigen sittlichen Einfluss üben können, gilt die vorige Ablehnung auch für sie; unmittelbar betrachtet aber erscheint die seelendiätetische Wirkung als eine blosse Klugheits- oder Zweckmässigkeitsrücksicht, die religiös-mysteriöse Wirkung als ein von Aristoteles völlig unbestimmt gelassenes Problem. Daraus, dass etwas der Gesundheit meiner Seele zuträglich ist, folgt nicht im geringsten, dass es mir angenehm ist, oder dass ich es aus andern Gründen anwenden solle, als aus vernünftiger Erwägung seiner Zweckmässigkeit; diese Auffassung wäre also, ganz abgesehen von ihrer flach rationalistischen Engherzigkeit, wiederum unfähig, den hohen unmittelbaren Genuss an der Tragödie zu erklären, welcher trotz der Schmerzhaftigkeit der Mittel unstreitig vorhanden ist und doch mit vernünftiger Ueberlegung aus Klugheitsrücksichten gar nichts zu thun hat. Die andere Annahme einer religiös-mysteriösen Wirkung kann nur darum nichts erklären, weil sie selbst erst der Erklärung bedarf, um verständlich zu werden. Wir kommen später auf dieselbe zurück.

Es giebt eine neuere Anschauung, die den tragischen Genuss wesentlich auf den Anblick des Waltens einer göttlichen Gerechtigkeit zurückführt, welche die Tugend belohnt und die Schuld bestraft. Theils macht sich diese Auffassung im Rahmen einer „christlichen Aesthetik“ geltend, theils knüpft sie an die von Fichte gleichsam hypostasirte „moralische Weltordnung“ und an den unklaren Begriff der indeterministischen Willensfreiheit an. In beiden Gestalten ist sie gleich wenig haltbar. Erstens weiss ein jeder, das in der Wirklichkeit Leiden und Freuden ohne

Unterschied vertheilt sind, denn „Gott lässt seine Sonne scheinen über Gerechte und Ungerechte;“ ja sogar der Tugendhafte muss äusserlich im Durchshnitt mehr leiden, weil er seinen Vortheil minder rücksichtslos wahrnimmt, wenn schon ihm dieses durch sein inneres Bewusstsein im Durchschnitt reichlich aufgewogen wird. Abgesehen davon, dass es ein wunderlicher Diensteifer ist, der Allweisheit Gottes dadurch eine Schmeichelei machen zu wollen, dass man ihre Einrichtungen in der wirklichen Welt in den Gebilden der Dichtung verbessert, könnte es nur ein werthloses Spiel genannt werden, sich an einer poetischen Verknüpfung der Begebenheiten mit einem erdichteten Walten sittlicher Gerechtigkeit religiös erbauen zu wollen, die der erfahrungsmässigen Wirklichkeit widerspricht. Zweitens aber ist die sogenannte poetische Gerechtigkeit die haarsträubendste Ungerechtigkeit, da ihr selbst in den ausgeklügeltsten Dichtungen dieser Art immer noch jede Proportionalität von Schuld und Strafe fehlt, indem der Held immer gleichmässig untergeht, mag seine Schuld ein Vatermord oder ein Verstoss gegen zufällige conventionelle Ordnungen sein. Drittens endlich zeigen, wie bekannt, die tragischen Meisterstücke eine Gerechtigkeit in diesem Sinne durchaus nicht, am allerwenigsten eine Belohnung der Tugend, welche doch das unentbehrliche Correlat zu einer göttlichen Bestrafung der Schuld wäre.

Es ist überhaupt ganz verkehrt, bei Betrachtung eines Dichtwerks von moralischen Gesichtspunkten auszugehen. Die moralischen Momente treten stets in imperativischer Form auf, und fordern, was geschehen soll; die Poesie aber hat es als Nachahmung einer vollendeten Wirklichkeit nicht mit dem zu thun, was geschehen soll, sondern mit dem, was bei Vorhandensein der und der Motive, in der und der Stärke, einzig und allein geschehen kann und muss. Die sittlichen Momente sind natürlich in der Poesie von höchster Wichtigkeit, indem sie als hervorragende Motive neben andern Motiven auf die handelnden Personen wirken; für die Zuschauer aber sind sie nunmehr nicht als sittliche Momente, sondern als Motive der handelnden Personen von Bedeutung, d. h. aber als Naturmächte unter andern Naturmächten, wie Gefühlen und Leidenschaften. Wollte der Zuschauer dieselben als sittliche Momente auf sich wirken lassen, so würde er damit in die Handlung selbst als Betheiligter hineintreten, also sich in seiner Eigenschaft

als über dem Ganzen schwebender unbetheiligter Zuschauer aufheben, er würde die unmittelbare Unbetheiligtheit des Willens in sich aufheben, welche, wie Kant und Schopenhauer nachgewiesen haben, die unerlässliche Bedingung jedes Kunstgenusses ist. Wie nur derjenige im Stande ist, die Welt und das menschliche Handeln philosophisch zu betrachten, der sie nach Spinoza's Ausdruck interesselos wie mathematische Figuren ansieht, so kann nur derjenige das Dichtwerk ästhetisch geniessen, der der ganzen dargestellten Handlung ein rein objectives Interesse bewahrt, aber nicht sich in ein subjectives Interesse an den einzelnen Personen und deren Handlungen hineinziehen lässt. Wenn zu der kalten Ruhe der philosophischen Betrachtung nur wenige Menschen die nöthige Selbstvergessenheit finden können, und die meisten vor diesem Verhalten wie vor einer Vivisection zurückschaudern, so macht die Kunst und Dichtung dieses Verhalten viel leichter, erstens weil sie nur erdichtete, keine wirkliche Handlungen als Betrachtungsobject vorführt, und zweitens weil ihre Form anschaulich ist im Gegensatz zu der abstracten der philosophischen Betrachtung, welches beides zusammen dahin wirkt, dass der Zuschauer, ohne es selbst recht zu wissen, in jene Freiheit dem Gegenstand gegenüber gesetzt wird, in welcher die Motive nicht unmittelbar nach ihrem Inhalt auf ihn wirken, sondern nur nach ihrer Wirksamkeit auf die Betheiligten von ihm gewürdigt werden. Erst hierdurch wird im Gemüth des Zuschauers der nöthige leere Raum für das Mitleid und die Erschütterung geschaffen, welche als Resonanzempfindungen durch die von den Motiven in den handelnden Personen hervorgebrachten Wirkungen erzeugt werden, während bei einer unmittelbaren Betheiligung des Interesses der Platz, den dieses Mitempfinden einnehmen sollte, schon von der durch das Motiv direct erzeugten Wirkung besetzt sein würde.

Ich will dies durch ein Beispiel noch deutlicher machen. Wenn man einen Bauer in den Hamlet führt und derselbe sich vor der Erscheinung des Geistes von Hamlets Vater selbst fürchtet und erschüttert, so wird das Mitgefühl mit der Erschütterung des Sohnes keinen Platz in dem Gemüth dieses Bauern finden, und hierdurch nicht nur die beabsichtigte Wirkung ausbleiben, sondern ihm auch weiterhin das Verständniss für die durch die Erscheinung im Hamlet hervorgerufene dauernde Stimmung fehlen. — Ganz eben so wird

die poetische Wirkung und der Begriff der ästhetischenn Anschauung zerstört, wenn der Zuschauer diejenigen Verhältnisse, von welchen die handelnden Personen als von sittlichen Momenten motivirt werden, ebenfalls als sittliche Momente auf sich wirken lässt, statt sie nach ihrer physischen Wirksamkeit im naturgesetzlichen Getriebe der Motivation aufzufassen. Machen wir von dieser allgemeinen Wahrheit eine besondere Anwendung, so ergiebt sich, dass, wenn in gewissen Dramen bei folgerichtiger Entwickelung der Handlung Umstände vorkommen, welche von den handelnden Personen als Schuld und Strafe gefasst werden, diese Momente vom Zuschauer ebenfalls nur als natürliche Factoren, d. h. als Ursachen und Wirkungen in dem causalen Zusammenhang der Begebenheiten, gefasst werden dürfen, — wir wollen bald sehen, in welcher Weise.

Die Poesie ist die ewige Geschichte des Herzens; sie ist deshalb philosophischer als die Geschichte, weil ihre Wahrheit ewig wie die der Logik, nicht einmalig wie die der Geschichte ist. Nicht die äussere Begebenheit, sondern die innere macht erst die Poesie. Diplomatische Transactionen können das Schicksal von Völkern umwälzen, ohne eine Spur von Poesie zu haben. Nur dadurch, dass die äussere Begebenheit Rahmen, Ursache und Wirkung einer inneren Begebenheit ist, wird sie fähig, Gegenstand der Dichtung zu werden; denn nur die den unsern verwandten Gefühle und Leidenschaften sind fähig uns zu erwärmen, mögen sie nun in wenigen Einzelnen, oder in den grossen Massen (Epos), mögen sie uns singulär oder collectiv vorgeführt werden. Das Gefühl ohne Begebenheit kann Poesie geben (Lyrik), niemals die fühllose Begebenheit; die Handlung ist nur das Darstellungsmittel des eigentlich interessanten innern Vorganges. Ohne innere Begebenheit, ohne Bewegung ist keine Poesie möglich, und selbst die scheinbare Ruhe des idyllischen Stimmungsbildes wird nur dadurch anziehend, dass ein zarter Windhauch in dem stillen Binnensee liebliche Furchen kräuselt und der gefällige Zuschauer sich mit Abstraction von allen Grössenverhältnissen an dem Spiel als solchen ergetzt. Absolute Ruhe kann nie poetisch sein, sondern nur malerisch. Moment der Bewegung ist das durch ein Motiv erregte Begehren. Würde dasselbe sogleich befriedigt, so wäre die Sache aus, so wie sie begann, und es käme keine Begebenheit zu Stande. Würde die Befriedigung

des Begehrens aber nur durch äussere Hindernisse verzögert oder verhindert, so würde die Spannung zwischen einem innern und einem äussern Element stattfinden und das Interesse sich auf die Beobachtung der im Kampf gegen die äussern Schwierigkeiten entwickelten Geschicklichkeit und Klugheit beschränken, d. h. die Dichtung stellt dann (wie viele Romane, Lustspiele und Intriguenstücke) nicht mehr eine Geschichte des Herzens, sondern des Kopfes dar, und kann dann wohl noch unterhalten und spannen, aber nicht mehr erwärmen, rühren und erschüttern. Dies wird erst erreicht, wenn sowohl die Triebfedern der Bewegung als auch die retardirenden Elemente innerer Natur sind, d. h. wenn ein Kampf der Grundsätze, Gefühle, Begehrungen, Affecte und Leidenschaften untereinander eintritt. Je stärker dieser Kampf oder Conflict ist, je höher die Sturmeswogen auf der empörten See der Leidenschaften schlagen, desto grossartiger wird das Schauspiel sein.

Der Conflict ist das unentbehrliche Fundament jedes ächten Kunstwerks, welches Handlung vorführt. Aber der Conflict ist auch nur das Fundament, die Krönung des Gebäudes ist die Versöhnung. Wie ein Musikstück zwar ziemlich lange sich in Dissonanzen bewegen kann, aber schliesslich dieselben doch in eine Harmonie auflösen muss, so kann auch die Poesie den Conflict nur als Anlauf und Durchgangsstufe brauchen, um seine Dissonanzen in harmonischer Befriedigung ausklingen zu lassen und mit voller Versöhnung zu schliessen. Eine Dichtung ohne versöhnenden Schluss ist ein eben solches ästhetisches Unding wie ein Musikstück bloss aus Dissonanzen. Ein Drama, das mit klaffendem Conflict schliesst, ist wie ein Harfen-Präludium, das mit Zerreissen der Saiten endet; sein Anschauen wäre eine Marter, kein Genuss.

In der ächten Komödie (nicht Lustspiel) ist der Conflict gar kein ernstlich gemeinter; der Zuschauer glaubt nicht an dessen Gefahr und ist von vornherein der heitern Lösung gewiss; dem entsprechend ist die Ursache des Conflicts meist nur ein Verstandesfehler, ein Versehen, ein Irrthum, eine Unkenntniss; könnte man diesen heben, so wäre die ganze Verwickelung des Stücks im Entstehen verhindert; meistens löst Zufall oder Laune den Knoten, wie er ihn schürzte, und das Ganze ist nur Rahmen und Hintergrund, um dem Humor ein Feld für seine tollen Sprünge zu bereiten. Der Zuschauer will nichts weniger als gerührt werden (nichts wider-

wärtiger als eine rührende Posse wie die Wiener Volksstücke), und erschüttert nur vom Lachen; er schwebt also hier noch in einem ganz andern Sinne objectiv über der Handlung als im ernsten Drama, da in der Komödie ja schon die handelnden Personen selbst vermöge des Humors über ihrem eignen Handeln schweben. Freilich ist diese Komödie die Zersetzung der Kunstform des Dramas, wie der Humor die Zersetzung der poetischen Kunstform überhaupt ist (vgl. Goethe Bd. III. S. 260).

Im ernsten Schauspiel ist der Conflict schon ein ganz ernst gemeinter und ist scheinbar ganz dazu angethan, zum tragischen Ausgang zu führen. Der Zuschauer nimmt mit voller Empfindung an der Handlung Antheil und wird gerührt und erschüttert, freilich das erstere bei weitem mehr, weil die höchste Erschütterung der tragischen Katastrophe ausbleibt. Die Pointe besteht nun in der Kunst des Dichters, den scheinbar unvermeidlichen tragischen Ausgang dennoch zu umgehen und einen friedlichen, versöhnenden Schluss herbeizuführen. Sieht man sich aber das Schauspiel genauer an, so findet man (wenn es nicht etwa eine verpfuschte Tragödie ist) einen wesentlichen Unterschied im Conflict von dem eigentlichen tragischen Conflict. Würde man nämlich dem Helden in dem entscheidenden Moment der That, welche den Knoten schürzt, die ganze Folge der (immer als nothwendig vorausgesetzten) Entwickelung vor Augen führen, so würde er stutzig werden und die That unterlassen. So würde z. B. Posthumus in Cymbeline, wenn er die Folgen seines Thuns deutlich übersehen hätte, gewiss seine leichtsinnige und eitle Wette unterlassen haben, welche die Verwickelung der Handlung herbeiführt.

Ganz anders stellt sich das Verhältniss in der Tragödie. Hier ist überhaupt nur ein solcher Conflict wahrhaft brauchbar, der von Hause aus unversöhnlich ist.*) Lässt nämlich der Conflict die Möglichkeit einer Versöhnung zu, so ist der tragische Ausgang ein unglücklicher Zufall, und das Stück hätte eigentlich ein Schauspiel werden müssen. Nur dann, wenn der Conflict ein solcher ist, dass

---

*) Goethe schreibt an Zelter: „Ich bin nicht zum tragischen Dichter geboren, da meine Natur conciliant ist. Daher kann mich der rein tragische Fall nicht interessiren, welcher eigentlich von Haus aus unversöhnlich sein muss.“

mit Nothwendigkeit den Helden zum Untergange führt, nur
an wirkt er tragisch; ja man kann sogar behaupten: wenn der
ll wahrhaft tragisch sein soll, so muss nicht nur der tragische
gang aus dem Conflict, sondern auch schon der Conflict selbst
s den Charakteren mit Nothwendigkeit folgen; es müsste der
ld *doch* so handeln, wie er handelt, und wenn er auch die
nze causale Verkettung mit Gewissheit überblickte, durch die ihn
se That zum Untergange führt: nur ein solches nothwendig im
rakter des Helden prädestinirtes Leiden kann die wahrhaft tra-
sche Erschütterung hervorrufen. — Wenn der Held zum Schluss
s Stückes durch einen vom Dach fallenden Ziegelstein erschlagen
rde, so würde dies eine abgeschmackte Lösung sein; aber jede
n tragischen Conflict sich einmengende Zufälligkeit wirkt ebenso
geschmackt, sobald man sie sich nur ebenso nackt vor Augen
lt. *Eine Einheit und innerer Abschluss* der Handlung
n nur vorhanden sein, wenn die Katastrophe sich als unvermeid-
nothwendiger Ausfluss des Conflicts darstellt, und nur dann
d die Erschütterung ihre volle erreichbare Grösse erhalten, wenn
n sich *davor* zu entsetzen hat, dass nicht nur solches Leid wirk-
h auf Erden wandelt, sondern dass es *nothwendig* auf den
rblichen lastet, dass *der Charakter schon mit Noth-
wendigkeit sein tragisches Schicksal in sich trägt*,
s nur der *Gelegenheit* harrt, um den Menschen zu zermalmen,
ss in *jedem* Menschen Conflicte ruhen, die ihrer Natur nach
versöhnlich sind, und dass es nur der Zufälligkeit der Verhältnisse
danken ist, wenn sie nicht zum Ausbruch kommen. Diese starre
beugsame Nothwendigkeit wussten die Griechen nur erst *äusser-
ch* in Gestalt des *Fatums* aufzufassen, die moderne Dichtung
gegen (Shakespeare) stellt dieselbe so dar, wie die neuere Philo-
phie (Spinoza) dieselbe nach ihrem wahren Wesen begreift, näm-
ch als *innere Determination der Willensacte*. Wer die
hre von der Determination der Willensacte aus dem Charakter
nd den äussern Verhältnissen nicht anerkennt, ist ebenso unfähig,
ie Aesthetik des Dramas, wie das Wesen des menschlichen Han-
elns überhaupt rationell zu begreifen, und wenn er das Drama
niessen will, muss sein Geschmack unbewusster Weise das zum
ichtmaass nehmen, was sein bewusstes Urtheil verwirft.

In dieser Nothwendigkeit der causalen Verkettung von Conflict

und Katastrophe haben wir dasjenige zu erkennen, was an der sogenannten tragischen Schuld und Sühne und der poetischen Gerechtigkeit Wahres enthalten ist. Der tragische Conflict wird fast immer in einer speciellen Leidenschaft bestehen, welche durch besondere Charakteranlage begünstigt, und durch Configuration der Verhältnisse zur Bethätigung gereizt, sich über die Harmonie der Seelenkräfte in einseitiger Ueberhebung emporbäumt, und in Folge dieser Maasslosigkeit die Grenze irgend eines andern berechtigten Lebenselements verletzt, welches nunmehr gegen diese Beeinträchtigung seines Gebietes reagirt. Dieses reagirende Element kann entweder der berechtigte Wille einer andern Person sein, oder es kann eine andere Leidenschaft sein, deren Interesse mit dem der ersteren collidirt, oder aber es kann ein abstractes Moment sein, welches die Lebensformen der Gesellschaft bis zu einem gewissen Maasse beherrscht, also eine politische oder sociale Ordnung, eine nationale oder Familien-Sitte, oder ein ethisches Princip. Man sieht jetzt, um wie viel der Begriff der Schuld zu eng ist, um die Verletzung der Harmonie der geistigen Lebenssphäre zu bezeichnen, aus welcher der Conflict unmittelbar entspringt. Besteht der Kampf zwischen zwei Willen oder zwei Leidenschaften (Julius von Tarent, Braut von Messina), so kann er ein moralisch völlig indifferenter sein; wendet er sich gegen eine positive Ordnung, die sich als Lebensform des Staats, der Gesellschaft oder der Familie historisch entwickelt hat, so kann er ebenfalls moralisch indifferent sein; freilich kann er auch unsittlich sein, wie Coriolan's Bekämpfung seiner Vaterstadt, er kann aber auch ebensowohl die höchste sittliche Weihe haben, wie das Auftreten eines Reformators, und nicht selten wird gerade das reagirende Princip das Unsittliche sein, wie der Geschlechterhass in Romeo und Julie. Man sieht hieraus, dass es für die tragische Wirkung etwas Unwesentliches und Zufälliges ist, ob die That des Helden, die den Conflict erzeugt, den Charakter einer sittlichen Schuld hat, und ob in Folge dessen die Katastrophe von den handelnden Personen als eine sühnende Strafe gefasst werden kann: für den Zuschauer kommen sie nur als charakteristisches Anfangsglied oder Endglied der causalen Kette der Begebenheiten in Betracht, und an Stelle der Gerechtigkeit tritt ihm die causale Nothwendigkeit. Aber nicht bloss darin ist der Begriffsconnex von tragischer Schuld und Sühne und Gerechtigkeit zu eng,

dass er unzulänglich in der Umfassung der Fälle ist, sondern er ist auch in den Fällen, wo er anwendbar erschiene, zu eng, weil er nicht *tief* genug ist, weil er nur die Beziehung zwischen Conflict und Katastrophe, aber *nicht* die Beziehung zwischen *Charakter* und *Conflict* in sich fasst. Wir haben aber gesehen, dass erst dann die volle tragische Erschütterung erreichbar ist, wenn die ganze Unerbittlichkeit des im Charakter lauernden Verhängnisses, die Unmöglichkeit, dem tragischen Geschick durch eigenes bewusstes Wollen und Denken zu entrinnen, dem Zuschauer zur intuitiven Klarheit gelangt.

Kann nun diese causale Nothwendigkeit, welche sich als die objective Wahrheit der sogenannten tragischen Gerechtigkeit erwiesen hat, eine Befriedigung gewähren, auf die man den ästhetischen Genuss bauen könnte? Tröstlicher als die Herrschaft oder vielmehr Anarchie des Zufalls oder des freien Willens ist die Anschauung einer solchen Nothwendigkeit immerhin, aber diese Tröstlichkeit ist doch bloss eine negative, dass nämlich keiner vor dem andern in dieser Beziehung etwas voraus hat; es ist nicht einzusehen, wie dieselbe eine positive Befriedigung gewähren sollte. Ja wenn diese angeschaute Nothwendigkeit alle Wesen zum Glücke führte, dann könnte man sie sich schon gefallen lassen, aber eine allgemeine Nothwendigkeit in der Selbstbereitung des Leidens, wie kann die von deren Anblick hervorgerufene Erschütterung anders als tief schmerzlicher Natur sein?

Wir sind also immer noch nicht weiter gekommen. Wir haben in der Tragödie die Erregung zweier unangenehmer Empfindungen, Mitleid und schmerzliche Erschütterung gefunden, wir haben einen Conflict, der seiner Natur nach unversöhnlich ist, und als letztes Resultat eine intuitive Erkenntniss von der allgemeinen Nothwendigkeit des tiefsten Leids, das der Mensch sich unter den entsprechenden Verhältnissen selber schaffen muss, selbst dann wenn er mit sehenden Augen in sein Verderben hinein rennt. Wir wiederholen unsere Frage: ist es nicht widersinnig vom Menschen, in die Tragödie zu gehen, um starke schmerzliche Erregungen zu empfangen, um einen unversöhnlichen Conflict zu sehen, und des allgemeinen Elends des Menschenlebens inne zu werden? Ist da das Schauspiel nicht weit vernünftiger, wo die Helden durch eigene Kraft, z. B. durch Treue (Cymbeline) oder Patriotismus (Tell) die sie er-

drücken wollenden Schwierigkeiten schliesslich bewältigen? Ist die Komödie nicht tausendmal höher zu stellen, wo man dem Gegenstand wie die leichtlebigen Götter des Homer gegenübersteht und über das erbärmliche und thörichte Dasein lacht, das man nicht bessern kann, und doch nicht missen möchte, weil das Lachen darüber so angenehm ist?

Wer das Leben, und insbesondere das menscliche Leben, lebenswerth und schön und behaglich findet, der muss nothwendig die Tragödie als Kunstform verurtheilen, da sie das Leben von derjenigen einen Seite auffasst, welche ihm nicht nur die an Bedeutung zurücktretende, sondern auch die deprimirende und widerwärtige ist, die man vom ästhetischen Standpunkt möglichst zu vergessen suchen muss. So hat denn auch das ehrenwerthe Philisterthum, das von dem rationalistisch protestantischen Standpunkte aus in die Bemerkung des Schöpfers einstimmt, dass er alles sehr gut gemacht habe, einen gründlichen Widerwillen gegen die Tragödie, und hat zu derselben Zeit einem Kotzebue Ehrenpforten gebaut, als ein Schiller und Goethe ihm ihre Meisterwerke darbrachten. Für den Optimisten von reinem Wasser kann es gar kein Argument geben, welches im Stande wäre, die Tragödie mit ihrem nothwendigen Elend zu rechtfertigen. Es wird meine Behauptung auch dadurch bestätigt, dass Hegel's Optimismus die achtungswerthe Consequenz besass, die Komödie über die Tragödie zu stellen. Mit dem Humor der Komödie kann sich der Optimismus schon eher abfinden; aber ein consequenter Optimist muss sich eigentlich auch über den Humor ärgern. Denn der Humor ist ein Januskopf: mit dem einen Gesicht freut er sich innig des Wiederscheins der Idee, die er in allem, auch dem kleinsten und Unscheinbarsten als innewohnend erkennt, und in ihrer Weisheit und Schönheit bewundert; mit dem andern Gesicht verspottet und verlacht er das Grösste und Gefeiertste, weil es seinen Werth nicht in sich selber trägt, weil alles Streben als solches Thorheit ist. Würde der Humor n u r die sogenannten Fehler und Schwächen der Menschen zum Gegenstand nehmen, so könnte der Optimist ganz mit ihm zufrieden sein, aber er kennt nichts, das vor seiner spottenden Zersetzung Stand hielte. Gerade im Kleinen und Verachteten liebt er es am meisten, die Wunder und den Reichthum der Idee zu enthüllen; aber auch nur in dem Wie und Was

r Dinge sieht er das Bewundernswerthe und Anziehende, das
ss der Dinge dagegen findet vor ihm durchweg und schlechter-
gs keine Gnade; wie die Tragödie in allem Streben Qual, so
t der Humor in allem Streben Thorheit, wo jene alles traurig
det, findet dieser alles lächerlich, weil er sich doch einmal die
hrung und Erschütterung vom Leibe halten will, die ihm den
mor verdirbt. Will der Humor das Wie und Was der Dinge
rachten, um die Idee in ihnen zu geniessen, so nimmt er das
kroskop zu Hülfe; hier geräth er in die Gefahr, sein Gefühl
angen nehmen zu lassen, und in's Sentimentale zu fallen
an Paul). Will er dagegen das Dass der Dinge betrachten, so
ebt er sich in die Vogelperspective, um sich durch die Ent-
ung vor jeder Mitleidenschaft zu schützen; hier aber geräth er
der in die Gefahr, die unvermeidliche Satire über die all-
eine Thorheit in's Bittere zu ziehen (Swift). Der echte Humor
t sich vor beiden Extremen, indem er geschickt von einer Seite
andern schaukelt. Der Optimist sucht sich dagegen zu ver-
den, dass der Humor alles verspottet, oder wenn er es zu-
t, tröstet er sich damit, dass es ja nur der Narr mit der
llenkappe sei; der Pessimismus dagegen findet im Humor volle
hrheit; denn auch der Pessimismus findet nur das Dass des
eins vom Uebel, und die Welt schlechter als keine; die Existenz
r einmal zugegeben, erkennt auch er die unübertreffliche Weis-
t der sich auswirkenden Idee an. Jedenfalls aber steht der
mor darin gegen das Tragische zurück, dass er nicht den Muth
t, sich mit dem Dasein zu befassen, und das Problem zu lösen
ubt, indem er ihm aus dem Wege geht und sich das tiefere
tgefühl hinwegspottet. Es ist wahr, die Dinge sind ebenso
cherlich als traurig, aber lächerlich sind sie nur für den Verstand,
urig jedoch für das Herz; lächerlich sind sie nur für die kalte
flexion, die den Widerspruch zwischen dem Streben nach Glück
d dem Selbstschaffen des Leides thöricht findet, traurig aber sind
e unmittelbar für die instinctive Resonanz des Gemüths. Es ist
in Zweifel, welche Seite für die Poesie höher stehen muss, zumal
ch für den Verstand das Lächerlichfinden nur eine einseitige und
che Betrachtungsart und durchaus nicht ein Letztes ist, da es, wie
agt, doch nur eine Verlegenheitsauskunft ist, um dem Problem
it guter Manier aus dem Wege zu gehen.

Die Tragödie dagegen geht gerade auf das Problem los, fasst es in seiner ganzen Tiefe und stellt es auf die Spitze, um ihm die einzige Lösung zu geben, deren es fähig ist — die transcendente.*) Wenn der Optimist consequenter Weise die Tragödie als Kunstform verwerfen muss, so beweist jeder Mensch, der an der Tragödie Genuss findet, dass er im Grunde seines Herzens an die Wahrheit des Pessimismus glaubt und dass er in dem Untergange des Helden die transcendente Versöhnung des Conflicts erkennt, der einer irdischen oder immanenten Versöhnung seiner Natur nach unfähig ist. Ein Mensch, der jedes transcendenten Glaubens entbehrt, wird zum wahren Genuss der Tragödie ebenso unfähig sein wie der eingefleischte Optimist. Ein Conflict ohne Versöhnung ist ästhetisch unmöglich; wo die immanente Versöhnung nicht erreichbar ist, muss dieselbe eine transcendente sein; die Erfahrung bestätigt dies, denn keine Versöhnung ist tiefer, nach keiner poetischen Kunstform fühlt sich die Seele beruhigter und stiller, als nach einer vollkommenen Tragödie.

Wenn der Held in seinem vergeblichen Kampf nach dem Glück von den Leiden des Daseins so abgehetzt ist wie ein Wild nach der Treibjagd, und er an sich selbst die Nothwendigkeit des Elends im Daseim und die Thorheit alles Ringens und Strebens nach Glück erkennt, dann endlich schlägt der Gedanke als zündender Blitz in seine Seele: „Das Leben ist der Güter höchstes nicht", und nur im Aufgeben des Kampfes und in der Entsagung ist zu der relativen Seligkeit der Schmerzlosigkeit zu gelangen, welche der erreichbar glücklichste Zustand ist. Dann aber ist das Leben auch in der Entsagung nur eine Last und der Tod die willkommene Erlösung, wie der ersehnte Schlaf dem Müden, eine Erlösung, welche freiwillig gesucht wird, wenn sie nicht von selbst oder von aussen kommt. (Schon an dem Selbstmord, mit dem so viele Tragödien schliessen, sollte man erkennen, dass in diesem Schluss kein sittliches Moment der Strafe zu suchen ist.) Wo die Helden

*) Schon W. von Humboldt sagt in seiner Schrift über Hermann und Dorothea: „Die Tragödie drängt uns in uns selbst zurück, und mit demselben Schwert, mit dem sie den Knoten zerhaut, trennt sie uns auch einen Augenblick von der Wirklichkeit und dem Leben, das sie uns überhaupt weniger zu lieben, als mit Muth zu entbehren lehrt." Für den kundigen Leser brauche ich nicht erst auf Schopenhauer zu verweisen.

zur Resignation gelangt sind und doch nicht den Tod finden, wird der Eindruck leicht ein peinlicher (wie im Stern von Sevilla), besonders wenn der oder die Betreffenden noch jung sind, also ein noch langes, trostlos ödes Leben vor sich haben; der Tod dagegen endet alles Leid. (Das natürliche Gefühl straft hier auf ästhetischem Gebiet die Theorie Schopenhauers von der Nothwendigkeit der Lebenserhaltung um der Askese willen Lügen.) Ein individueller Unsterblichkeitsglaube, nach welchem die Seele ihre volle Erinnerung mit allem Sehnen und Lieben und Hassen, mit den Begriffen von Sittlichkeit und aller Reue in's Jenseits hinübernimmt, hebt ebenfalls die Möglichkeit der Tragödie auf, denn dann wäre ja in der That der Tod keine Erlösung dieser gequälten Seele von der Qual, der sie unterlag. Keineswegs unverträglich ist dem tragischen Moment ist hingegen die pantheistische Anschauung, nach welcher das Eine Urwesen in allen Individuen wohnt und folglich mit der Zerstörung eines Individuums nur eine seiner vielen Formen verliert, ohne an seinem ewigen Wesen oder seiner Substanz Eintrag zu erleiden. Denn wenn auch nach Aufhebung dieser einen individuellen Form das Urwesen in unzähligen individuellen Formen weiter leidet, so ist es doch immerhin schon tröstlich, die Aufhebung einer vorzugsweise mit Leid belasteten individuellen Erscheinung als stets bereite Erlösung zu wissen. Andrerseits aber giebt erst der Glaube an ein transcendentes Wesen, das jenseits der Erscheinung wohnt, der tragischen Versöhnung das positive Moment, ohne welches die leere Negativität der blossen Vernichtung immer etwas Abstossendes behalten würde und dabei nicht einmal so grossen Aufhebens werth erschiene, während zugleich dieser positive Hintergrund die individuelle Erlösung als Vorspiel einer einstigen allgemeinen und endgültigen Erlösung des Weltwesens von seinem Leidensgange in der Natur ahnen lässt. Die Tragödie allein von allen Formen der Dichtung lehrt uns (wie Religion und Philosophie) die Welt und das Leben als etwas Untergeordnetes, über sich hinaus Weisendes zu betrachten, an welchem als an einem Höchsten und Letzten zu hangen, baare Thorheit sei. Der sterbende Held der Tragödie ruft gleichsam jedem Zuschauer die Worte Christi zu: „In der Welt werdet ihr Trübsal erdulden, aber seid getrost, ich habe die Welt überwunden.“*)

*) Wenn Aristoteles bei seiner Katharsis eine religiös-mysteriöse Bedeutung im Sinne gehabt hat, so wird sie wesentlich in einer Annäherung an diesen

Nicht in allen Tragödien kommt der Held selbst zu dieser Resignation und zu dem Bewusstsein des tragischen Moments, dann bleibt der bewussten oder unbewussten Reflexion des Zuschauers dieser Schritt überlassen. Die vollkommenere Form wird unzweifelhaft die andere sein, wo, wie im Oedipus auf Kolonos, der Held selbst die Versöhnung in sich mit Bewusstsein vollzieht; doch darf dieses keinenfalls gegen die Wahrscheinlichkeit des Charakters, der Bildungsstufe und der Situation geschehen.

Eine gewisse Richtung der Kunstkritik hält es für das Höchste in der Tragödie, wenn der Schluss derselben über den Trümmern der untergehenden Gegenwart die Perspective einer aus ihnen erwachsenden neuen und besseren Zeit darbietet. Abgesehen davon, dass dergleichen mehr einen epischen als dramatischen Charakter hat, ist es so weit entfernt, die tragische Wirkung zu verstärken, dass es dieselbe vielmehr schwächt, weil es ein Rückschlag aus dem Transcendenten in's Irdische ist und die eigenthümliche Versöhnungsart der Tragödie durch den Versuch beeinträchtigt, die Versöhnungsart des Schauspiels mit derselben zu verbinden, wodurch aber leicht die Gefahr entsteht, die Stimmung zu verwirren und das Interesse in widersprechende Richtungen zu spalten. Berechtigt ist der schliessliche Hinweis auf den fortgehenden Kampf des Lebens und die rastlos sich weiter entwickelnde Geschichte in sofern, als auch die transcendente Lösung der Tragödie ja nur eine provisorische, nur für das Individuum geltende ist, während die allgemeine

---

Gedanken bestanden haben müssen: dass das tragische Moment uns von dem Jammer und Entsetzen befreien solle, das nothwendige Elend des Daseins für ein Letztes, Unlösbares anzusehen. Schwerlich wird Aristoteles dies deutlich entwickelt, er wird es wohl nur in der Form der Ahnung besessen haben. Soviel ist aber gewiss, dass, wenn er auf diese einzig mögliche Idee abgezielt hat, die Auffassung von Jacob Bernays (der sich Ueberweg und andere bereits angeschlossen haben) als die einzig mögliche erscheint, nämlich die, dass *κάθαρσις τῶν παθημάτων* nicht Reinigung oder Läuterung der Leidenschaften, sondern Reinigung oder Befreiung (der Seele) von den Leidenschaften heisst. (Diese Auffassungen sind nicht nur grammatikalisch gleich möglich, sondern es sprechen für die letztere eine Menge paralleler Beispiele aus Plato und Aristoteles, die Auffassung der Aristotelischen Lehre durch die Neuplatoniker und das mindestens auffällige Fehlen des „Wovon“ bei der andern Auffassung.) Dann wäre die *κάθαρσις* der Gegensatz zu der *κίνησις* oder Aufregung durch die Leidenschaften, und bedeutete die Beruhigung, das Zuruhekommen, Stillwerden der Seele, das Wiederfinden des durch die Leidenschaften gestörten Seelenfriedens.

und endgültige Erlösung nur als Ziel der Geschichte und Ende des Weltprocesses erwartet werden kann, wesshalb jede Generation am Process rüstig weiter arbeiten muss. Unberechtigt dagegen ist der Hinweis auf die Zukunft, wenn er glaubt, sich neben oder gar über die tragische Versöhnung stellen zu können, denn das tragisch empfängliche Gemüth weiss es instinctiv eben so gut, wie der Philosoph es mit Bewusstsein weiss, dass die nun anbrechende scheinbar bessere Zeit ganz ebenso tragisch wird wie die vergangene, und ganz ebenso ihr Elend schleppen muss, wenn es auch vielleicht in etwas anderer Gestalt auftritt.

III. Ueber ältere und moderne Tragödienstroffe.

(1871.)

Da der Stoff für den Ausfall eines Dramas von vorn herein entscheidend ist, und wirklich gute Tragödienstoffe sehr selten zu finden sind, so kann es für das Gedeihen der dramatischen Kunst keineswegs gleichgültig sein, wenn eine ästhetische Theorie praktischen Einfluss gewinnt, die von vornherein das für die dramatische Bearbeitung geeignete Stoffgebiet auf die letzten zweihundert Jahre beschränkt. Unbedingt zuzugestehen ist soviel, dass die Behandlung der Fabel und der psychologischen Entwickelung eine moderne sein muss, d. h. dass sie auf streng realistischer Basis nur mit solchen Motiven operirt, welche das moderne Bewusstsein gelten lässt, und ihre Personen nur so von derselben afficirt werden lässt, wie das moderne Bewusstsein empfindet, dass es unter gleichen Umständen afficirt werden würde.

Es ergiebt sich aus diesem Grundsatz, dass eine Menge antiker und mittelalterlicher Stoffe in der That für die Bühne der Gegenwart unbrauchbar sind, aber nicht, weil sie antik sind, sondern weil sie Motive enthalten, welche das moderne Bewusstsein nicht mehr gelten lässt, oder Gefühlserregungen auf Grund dieser Motive, welche das moderne Bewusstsein zwar *in abstracto* historisch gelten lassen muss, aber *in concreto* nachzuempfinden nicht mehr im Stande ist.

Vermag ein Dichter solchen Stoff von solchen unstatthaften Motiven zu befreien, so steht seiner Benutzung nichts mehr im

Wege, wenn das, was übrig bleibt, alsdann noch ein poetisch und dramatisch wirksamer Stoff ist; aber freilich ist die Möglichkeit eines solchen Läuterungsprocesses im gegebenen Fall nur durch den gelungenen Versuch zu erweisen.

In die Bekämpfung solcher Stoffe, wo diese Möglichkeit noch nicht durch die That erweisbar ist, werde ich immer einstimmen, und halte das Gegengewicht des Modernen, welches das junge Deutschland seinerzeit der unwahren romantischen Schablone entgegenstellte, und noch heutzutage der unermüdlich wiederkehrenden Bearbeitung unmoderner antiker Stoffe entgegenstellt, für höchst verdienstlich; — es fragt sich aber, ob diese Kritik nicht ihr Ziel überfliegt, wenn sie alle antiken Stoffe als solche von der modernen Bühne verbannt wissen will.

Zunächst erscheint die Zeit, wann eine Handlung sich begeben haben soll, für die Dichtung gleichgültig, insofern diese nicht den einmaligen zufälligen, historischen, sondern den ewigen, nothwendigen, poetischen Gehalt derselben zur Anschauung zu bringen beabsichtigt.

Die historische Einkleidung ist ein bestimmtes Gewand, ohne welches die Handlung nicht erscheinen kann. Hätte der Dichter es nur mit frei erfundenen, für sein Publikum mithin völlig neuen Stoffen zu thun, so würde ihn freilich nichts hindern, der Handlung das neueste und seinem Publikum vertrauteste Gewand zu geben, aber wie selten ist dies der Fall! Die meisten Stoffe knüpfen sich vielmehr an bekannte historische Momente oder an allbekannte Legendenstoffe, welche dem Dichter keinenfalls den schon in der Ausführung höchst schwierigen Versuch gestatten würden, was sein Publikum dazu sagen würde, wenn es endlich im dritten oder vierten Act die Grundlinien einer ihm längst bekannten Begebenheit aus einer unter fremdem Namen in fremdem Costume vollzogenen Handlung herauserkännte. Auch wo die Fabel nicht gerade dem Publikum bekannt ist, ist doch die Handlung häufig derart, dass sie am natürlichsten und ungesuchtesten aus solchen Verhältnissen resultiren muss, wie sie nur auf bestimmten historischen Schauplätzen zu gewissen Zeiten zu finden waren, ohne dass deshalb bei Voraussetzung dieser äusseren Verhältnisse die Personen anders empfinden und handeln, als wir es heute noch thun würden, wenn solche Verhältnisse gegenwärtig bei uns wiederkehrten.

Wenn aber eine Aenderung von Costume und Zeit in den allermeisten Fällen unthunlich ist, soll der Dramatiker sich dann eine Fabel, die ihm wirksam und gut erscheint, entgehen lassen, bloss weil sie als Begebenheit in entferntere Zeiten weist? Um dies allgemein fordern zu dürfen, müsste sich nachweisen lassen, dass alle älteren Stoffe nothwendig Motive und Gefühlserregungen enthalten müssen, die heut nicht mehr gültig sind. Dieser Nachweis scheint mir nicht nur unerbringlich, sondern es ist im Gegentheil gar kein Grund abzusehen, weshalb sich nicht unzählig viele Fabeln aus solchen reinmenschlichen Momenten zusammensetzen sollten, welche zu allen Zeiten, so lange Menschen menschlich lebten und fühlten, dieselben waren und bleiben werden, gleichviel unter welchem Gewand sie erscheinen. Zu diesen treten noch eine grosse Anzahl solcher Elemente hinzu, welche möglicher Weise in künftigen Epochen der Geschichte wesentliche Aenderungen erleiden könnten, aber denjenigen historischen Zeiträumen, aus welchen die Stoffe entnommen sind, und den unsrigen gemeinsam zukommen, wenn auch vielleicht mit gewissen Modificationen, welche indess das Wesen der Sache, so weit es für die Motivation erforderlich ist, unangetastet lassen. Man kann hiernach nicht behaupten, dass nach Ausscheidung der unstatthaften Elemente nicht genug übrig bleiben, aus denen wirksame poetische Stoffe antiken Inhalts sich aufbauen könnten. Dass ein so beschaffener Stoff bloss durch die Fremdartigkeit seines Gewandes unser Publikum abstossen könne, wird schwerlich zu behaupten sein; viel eher könnte dies ein Anziehungsmittel (von freilich sehr zweifelhaftem Werthe) sein, wie ja auch die Genremaler und Romanschriftsteller gegenwärtig alle möglichen Culturperioden hervorsuchen, um durch die Ungewohntheit des Stoffs zu reizen. Ausserdem aber scheint für das ernste Drama die fremdartige Einkleidung in der That ein unverwerfliches Kunstmittel, welches, gleich dem Cothurn und der Maske der Alten, die Darsteller in eine der trivialen Alltäglichkeit mehr entrückte Sphäre versetzt und dadurch der poetischen Wirkung Vorschub leistet. Ein tragischer Held im Frack und Glaceehandschuhen mit dem Cylinderhut unter dem Arm bleibt doch immer eine nicht minder unglückliche Figur wie ein Monument im Frack. Bauscht er sich durch schwungvolle Phrasen auf, so wird eine Mantelfigur daraus, aber nie ein tragisches Costume. Ob der tragische Held mit Galanteriedegen und Puderperrücke viel besser daran ist,

wage ich zu bezweifeln. Der Bildhauer, der moderne Portraitstatuen zu modelliren hat, muss eben sehen, wie er die Scylla vermeidet, ohne in die Charybdis zu fallen; der dramatische Dichter aber, den gar nichts zwingt, moderne Stoffe zu wählen, findet schon hierin einen nicht zu unterschätzenden Antrieb, auf entlegenere Zeiten zurückzugreifen, während für den Romanschriftsteller dieser aus der mimischen Repräsentation entnommene Grund natürlich wegfällt.

Man kann gewiss nicht behaupten, dass im Laufe der Geschichte die Tiefe, welche das menschliche Gefühl überhaupt erreichen kann, gewachsen sei; aber das ist wohl zu beachten, dass die Gefühlsgebiete oder Gefühlsrichtungen, auf welchen eine solche bedeutende Tiefe des Gefühls möglich ist, mit der Zeit zahlreicher geworden sind, dass eine Menge menschlicher Verhältnisse, welche früher nach dem äusserlichen Maasstab ererbter Sitte kalt und hart abgethan wurden, gegenwärtig zur Domaine des Gefühls geworden und wesentlich durch dieses bestimmt werden, dass hierdurch im Ganzen eine *Bereicherung und Verfeinerung* des Gefühlslebens gegen früher Platz gegriffen hat, und in Folge dessen die Zahl der einander kreuzenden Conflicte grösser und die Fäden der Motivation bedeutend verwickelter geworden sind. — Dies scheint nun auf den ersten Blick offenbar zu Gunsten der modernen Stoffe zu sprechen, doch dürfte eine nähere Erwägung grade das Gegentheil ergeben. Was nämlich an den antiken Stoffen als historischer Mangel erscheint, ist die Poesie aus sich selbst zu ersetzen und hinzuzufügen berechtigt. Die historische Treue kann und darf für die Dichtung nimmermehr eine Zwangsjacke sein; was für die dichterische Freiheit in der Umgestaltung historischer Begebenheiten und Charaktere gilt, das gilt in noch weit höherem Maasse für die Bereicherung, Verfeinerung und Vertiefung des Gefühlslebens der handelnden Personen. Hinsichtlich der Treue des äusseren historischen Gewandes ist ein Anachronismus leicht zu vermeiden, weil er das Wesen der inneren Vorgänge nicht afficirt, also auch nutzlos und werthlos ist; trotzdem ist es selbst hier kleinlich, kleinliche Anachronismen zu verpönen. Wenn dies jetzt als allgemein anerkannt gelten darf, so wird man noch viel weniger gegen Anachronismen der Gefühlsweise etwas einwenden dürfen, welche von poetischer Wichtigkeit sind. So gewiss ein Portrait dadurch, dass der Künstler es idealisirt, nichts an Treue vierliert, und doch an Kunstwerth

gewinnt, so gewiss kann eine historische Figur unter der Hand des Dichters, wenn sie geschickt idealisirt, nur gewinnen. Ist das Idealisiren der empirischen Realität dem Künstler überhaupt nicht nur erlaubt, sondern geboten, so ist es auch dem Dramatiker geboten, und wo könnte es unverfänglicher und zugleich geforderter erscheinen als in der Gefühlsweise der handelnden Personen? Und entfernt man sich denn wirklich von der Realität, wenn man einzelnen hervorragenden Individuen vergangener Zeiten einen Reichthum, eine Tiefe und Feinheit des Gefühls zutraut, wie sie freilich erst in späteren geschichtlichen Perioden das Gemeingut ganzer Gesellschaftsschichten wurden? Ist nicht die Annahme gerechtfertigt, dass wenn irgendwo das Individuum im Stande ist dem Durchschnittsstandpunkt der menschheitlichen Entwickelung seiner Zeitgenossen vorauszueilen, dies im Gebiete der reinen Innerlichkeit, im angeborenen Adel reinmenschlichen Empfindens sein muss? (Unsere grössten Dichter haben nie anders gedacht, man erinnere sich vor allem an Goethe's Iphigenie).

Nachdem wir so gesehen, dass der Dichter nicht nur berechtigt, sondern auch verpflichtet ist, den Mangel, welcher der Gefühlsseite der älteren Stoffe in ihrer überlieferten Form etwa anhaftet, durch Dichtung zu ersetzen, und so einen Dramenstoff herzustellen, der jeder im Wesen der Poesie begründeten Anforderung Genüge leistet, entsteht die weitere Frage, ob das Plus, welches moderne Stoffe über so behandelte ältere hinaus darbieten, ein Gewinn oder eine Gefahr für die dramatische Dichtung sei. — Das Drama verlangt Einheit in der Handlung; die Handlung besteht in der Entwickelung und Lösung eines Conflicts; Einheit der Handlung ist nur zu wahren durch Einfachheit des Conflicts. Episoden sind im Drama verwerflich, untergeordnete Conflicte nur zu dulden als unerlässliche Bedingungen des Hauptconflicts. Alle Vorbereitungen dienen nur dazu, einen möglichst grossartigen und tiefen Conflict zu erzielen; mit je geringeren Mitteln dies erreicht wird, und je mehr sich die ganze Handlung des Dramas um den Hauptconflict concentrirt, je grösser wird seine dramatisch-poetische Wirkung sein, eine gleiche Tiefe des Conflicts vorausgesetzt. Diese Forderung der möglichsten Einfachheit, welche als allgemeines ästhetisches Gesetz für jedes einheitlich zu geniessende Kunstwerk gilt (also nicht für Epos und Roman), wird gegenwärtig nur allzusehr ausser Acht ge-

setzt, und es ist Zeit, mit allem Nachdruck an dieselbe zu erinnern. Diese Einfachheit zu wahren, ist aber um vieles schwerer bei einem modernen Stoffe, wo die Breite und Mannichfaltigkeit des Gefühlslebens leicht zu einer sich allzuvielseitig durchkreuzenden Complication von Motiven und Gefühlserregungen führt, als bei einem älteren Stoffe, wo die Einfachheit des Conflicts von vornherein gegeben ist, ohne durch mannigfache Nebenmotive gestört zu werden. Wäre nun die erreichbare absolute Tiefe im modernen Gefühlsleben tiefer als im antiken, so würde dieser ästhetische Uebelstand durch Vertiefung des Hauptconflicts sich gleichsam bezahlt machen; aber dies ist, wie wir schon oben gesehen haben, eben nicht der Fall. Die Gebiete, wo tiefe Conflicte möglich sind, sind etwas zahlreicher geworden, aber das geht den Zuschauer im concreten Fall, wo er es nur mit einer einzigen Art von Conflict zu thun hat, gar nichts an. Für einen Conflict, der in einem älteren Stoffe überhaupt einmal möglich ist, wäre gar keine weitere Vertiefung zu erzielen, falls man denselben in moderne Verhältnisse übersetzt, und demgemäss mit zahlreicheren und mannigfacheren Nebenconflicten umkränzt denkt. Man würde dadurch nur die Einfachheit des Kunstwerks schädigen, ohne an Tiefe der Wirkung zu gewinnen.

Noch bedenklicher aber als die Complication der sich durchkreuzenden Motive und Nebenconflicte ist bei modernen Stoffen die Ueberladung mit Gedankenbeiwerk. Der moderne Mensch denkt und spricht wirklich mehr als der Mensch älterer Zeiten, und deshalb hat der Zuschauer ein Recht zu erwarten, dass die ihm vom Dichter vorgeführten Personen, sofern sie den gebildeten Schichten entnommen sind, auch wirklich ebensoviel, ebenso gebildet und vielseitig, und ebenso reflectirt denken und sprechen, wie ihre Vorbilder. Der Romanschriftsteller bleibt dieser Anforderung nichts schuldig, der Dramatiker aber kommt durch dieselbe in ein höchst unangenehmes Dilemma, falls er dem Wesen seiner Kunstform treu bleiben will, welche Handlung und immer nur Handlung verlangt, und alle noch so geistreichen Reflectionen verbannt. Denn entweder giebt er der Handlung seiner modernen Personen die für das Drama erforderliche Knappheit und straffe Concentration, dann verstösst er gegen die erste Bedingung der Kunst: realistische Naturtreue; oder er zeichnet wirklich gebildete moderne Personen, dann muss er

eigenthümlich glücklich in der Wahl seiner Charaktere gewesen sein, wenn er nicht die Concentration der dramatischen Handlung dadurch schädigen will. Die das Gefühl dominirende Verstandesthätigkeit und Reflexionssucht der Modernen führt den Bearbeiter moderner Stoffe sachgemäss vom ernsten Drama ab zum Conversationsstück, d. h. zur Verflachung der Kunstform, eine Verflachung, deren folgerichtige letzte Ausläufer wir in den so lebhaft applaudirten „declamirten Leitartikeln“ über alle möglichen politischen, socialen und sonstigen Tagesfragen sehen. Ob man solchen Leitartikel einer Person in einer zusammenhängenden Rede in den Mund legt, oder ob man ihn, in viele einzelne Fragmente zersplittert, auf die ganze Länge der Rolle vertheilt, ist schliesslich eine Frage von untergeordneter Bedeutung.

Man sieht jetzt, dass und weshalb ein und dieselbe Handlung auch innerlich betrachtet dramatisch wirksamer sein wird im Gewande einer älteren und einfacheren Zeit als im Gewande der Gegenwart. Was dem älteren Stoffe etwa als positiver Mangel anhaftet, das kann und muss die Dichtung beseitigen, was aber dem modernen Dramenstoff, falls er nicht ein ungewöhnlich glücklich gewählter ist, an ästhetischen Schwierigkeiten anhaftet, das kann die Dichtung nicht beseitigen, denn sie kann wohl die Vergangenheit heben und bereichern, aber nicht die Gegenwart künstlich ärmer machen, als sie sich weiss und fühlt.

Das Gefühlsleben roher Zeiten ist eng umgrenzt, aber eben deshalb tief innig und concentrirt; es dominirt entschieden über das Verstandesleben, und ist deshalb wortarm aber thatkräftig. Das moderne Gefühlsleben ist mannichfaltig aber zersplittert, vom Verstandesleben dominirt und deshalb abstract in der Sprache. Die Poesie braucht überwiegendes Gefühlsleben und concrete Anschaulichkeit der Sprache, das Drama insbesondere braucht Concentration und wortarme, thatkräftige Handlung; deshalb sind speciell für das Drama ältere Stoffe im Allgemeinen günstiger als moderne.

Es würde nunmehr die Forderung moderner Stoffe sich darauf zu beschränken haben, dass auch Stoffe mit solchen Conflicten, die erst in der modernen Welt möglich geworden sind, zur dramatischen Darstellung gelangen, vielleicht mit dem Hintergedanken, dass grade Stoffe von dieser Art den grössten Anspruch auf Inter-

esse von Seiten des Publikums und damit die grösste zeitweilige Berechtigung haben. Wenn man zugeben kann, dass die exclusiv modernen Stoffe unzweifelhaft auch einen Anspruch auf Berücksichtigung erheben können, ohne damit die subjectiven Neigungen dieses oder jenes Dichters zu beschränken, so fordert der Zusatz zu erster Erwägung auf, welcher darauf abzielt, alle Bearbeitungen von nicht exclusiv modernen Stoffen von vornherein ganz abgesehen von ihrem dramatisch-poetischen Werth in die zweite Reihe zurückzudrängen.

Zunächst befinden sich unter den modernen Erwerbungen des Gefühlslebens viele von sehr zweifelhaftem Werth; die ganze Sphäre krankhafter Empfindsamkeit gehört hierher, noch mehr aber jenes ekelhafte Schönthun mit dem Niedrigen und Gemeinen, wie es nur einem Geschlecht geboten werden darf, das in seiner Mehrzahl den sichern Maassstab moralischen und ästhetischen Werthes bereits verloren hat. (Auch die römische Comödie benutzte Prostitutionsmotive, aber Cameliendamen producirt freilich nur das moderne Paris). Sehen wir aber ganz ab von solchen Verirrungen, so zeigen sich doch verschiedene Gefühlsrichtungen, bei denen es zweifelhaft erscheinen dürfte, ob die Wichtigkeit, welche das moderne Gefühl ihnen beimisst, nicht am Ende ganz oder theilweise von einer Verflachung des Gefühls im Allgemeinen herrührt, in Folge dessen nun kleinere Erhebungen relativ gewachsen sind, weil die grössten ihre Höhe eingebüsst haben. Es ist dies der Charakter des reizbaren Nervensystems, dass der Unterschied mittlerer und stärkster Reize sich vermindert, weil die kleinen und mittleren zu gross empfunden werden. Es scheint nicht unzulässig, den grossen Reichthum geschlechtlicher Motive, mit denen die Poesie der Gegenwart operirt, zum Theil auf diese Verrückung des Gefühlsmaassstabes zurückzuführen.

Man denke an das harte Wort Lessing's über Stoffe, wie wenn ein Mädchen mit ihrem Liebhaber zu tief in's Wasser gegangen ist, und von ihm im Stich gelassen wird; nicht ein Haar besser, wo nicht schlimmer sind die Verehelichungshindernisse aus Standesrücksichten, und zahllose andere solche Conflicte von moderner Entstehung, welche auf den der Kunst geweihten Brettern einen entsprechend grossen Raum beanspruchen, als ihnen das moderne Leben gewährt. Aber es giebt noch immer gesundere Naturen

(freilich kaum im Damenpublikum der Theaterlogen), die ein unverfälschtes Gefühl für wahrhafte Grösse haben, und sich nicht täuschen über den gewaltigen Abstand zwischen der tragischen Wirkung eines solchen Conflicts und eines, der wirklich den tiefsten Abgrund eines grossen Menschenherzens ausmisst; diese Besten ihrer Zeit bilden das ideale Publikum, dem der Dichter genugzuthun sich bestreben muss, wenn er etwas Dauerndes schaffen will. Exclusiv-moderne Stoffe mit solchen Conflicten, die nur schwächere Nerven hinreichend erschüttern, werden daher nicht berechtigt sein, die Conflicte ersten Ranges in die zweite Reihe hinabzudrücken. Diese Conflicte ersten Ranges aber haben immer und zu allen Zeiten das Menschenherz erschüttert; unter ihnen grade sucht man vergebens nach exclusiv modernen. Die wahre Consequenz jener schwächlichen modernen Conflicte ist aber die, dass der Dichter noch zu rechter Zeit zu der Einsicht kommt, dass solche Conflicte gar keine tragische Lösung verdienen, und dass er demgemäss zur grossen Befriedigung des Theaterpublikums dafür sorgt, dass sie „sich doch noch kriegen".

Auch unter den Conflicten ersten Ranges, wenngleich man vergeblich nach einem von durchaus moderner Entstehung suchen dürfte, giebt es viele, die durch die Eigenthümlichkeit der politischen und socialen Verhältnisse im modernen Leben wesentliche Modificationen ihrer näheren Bestimmtheit erlitten haben; indessen möchte ich behaupten, dass durchweg die moderne Variation minder scharf einschneidend ist und minder erschütternd wirkt als die antike. Ein Beispiel hierzu bietet der Conflict des historischen und des Naturrechts, oder noch specieller des politischen Gesetzes und der Privatmoral. Keine Maassregelung eines modernen Volksvertreters wird an erschütternder Tragik jemals die einfache Geschichte der Antigone auch nur von Weitem erreichen!

Und wenn unser Publikum sich von diesem Conflict in der modernen Gestalt lebhafter hingerissen fühlt als in der weit tieferen antiken Urform, so sind daran politische Tendenzmotive schuld, die mit poetischem Geniessen, mit ästhetischem Werth oder Unwerth gar nichts zu thun haben. Die Aesthetik darf sich von solchen die Kunst untergrabenden Nebenrücksichten nicht nur nicht beeinflussen und blenden lassen, sie ist sogar im Interesse der Reinerhaltung der Kunst verpflichtet, gegen die verderbliche Ein-

ehung derselben zu protestiren. Jedes, wo es hin gehört: Die litischen und socialen Tagesfragen in die Volksversammlung, die nst auf die Bühne!

Ich halte es für unmöglich, einen Stoff dramatisch gut zu bendeln, welcher in seiner Haupthandlung in die politische Gegenrt eingreift, weil es unmöglich für den Dramatiker ist, sich en solchen Stoff in der nöthigen Objectivität zu vergegenwärtigen. ahrhaft objectiv werden uns die Begebenheiten erst, wenn sie fgehört haben, irgendwie erkennbar in die Parteibildung der genwart einzugreifen; dann erst treten sie uns rein historisch genüber. In dem rein mündlichen Leben der Hellenen vollzog h eine solche Objectivirung sehr schnell („die Perser" des schylos); mit der wachsenden Genauigkeit der historischen Aufklärung ist aber der hierzu erforderliche Zeitraum immer länger worden, so dass er für die Gegenwart fast ein Jahrhundert beägt; denn selbst die französische Revolution, welche doch gewiss ich genug an dramatischen Stoffen ist, greift noch viel zu innig die Parteigruppirungen der Gegenwart hinein, als dass es bis zt möglich gewesen wäre, diese Schätze für die Bühne zu verthen. Wenn aber der Dramenstoff älter als die französische Revolution, und doch durchaus modern sein soll, was bleibt da übrig? in, die Naturnothwendigkeit treibt den Dichter hinweg von den imischen vertrauten Verhältnissen, und wo theoretische Vorurtheile m die zeitliche Ferne verschliessen, da greift er zum Ersatz hinn in räumliche Ferne, in möglichst unbekannte, halb barbarische, d. h. mit unserer früheren Vergangenheit noch jetzt auf einer Stufe hende Länder, und erreicht damit freilich denselben Erfolg. at aber doch einmal ein unglücklicher Dichter den Einfall, einen istorischen Tragödienstoff aus den Gebieten der modernen Civilisation zu wählen, dann kämpft er vergeblich mit dem realistischen ang trostlos abstracter Ratiocinationen, und erstickt rettungslos n jambisirten Diplomatenconferenzen und Noten, so dass aus der abeichtigten Tragödie eine lederne „Haupt- und Staats-Action" ird. Es ist rein unmöglich, diese Schranken zu überspringen; er es versucht, verfällt dem gerechten Vorwurf der Lächerlichkeit, enn die historischen Begebenheiten und Gestalten des modernen uropa vertragen in ihrer überaus prosaischen und abstracten atur schlechterdings keinen poetischen Anstrich, ohne sofort

auch dem blödesten Auge als komische Zerrbilder der Wirklichkeit zu erscheinen. — Ausserdem ist der Dichter in den allermeisten Fällen zu mehr oder minder freier Umgestaltung der geschichtlichen Ereignisse und Charaktere gezwungen; eine solche aber (man darf sich darüber nicht täuschen) rechnet stets auf die historische Unkenntniss des Publikums, und auf diese darf sie im Ganzen um so eher rechnen, je ferner das Ereigniss der Gegenwart liegt.

Was ich als Bedenken gegen moderne und zu Gunsten älterer Dramenstoffe angeführt habe, bezog sich alles auf die moderne europäische Civilisation, und ist nur zum geringsten Theil auf frühere Geschichtsperioden übertragbar, wenn man sich in dieselben als in eine einstmalige Gegenwart zurückversetzt. Man würde sich also gar nicht wundern dürfen, wenn frühere Dichter ihre Stoffe hauptsächlich ihrer Gegenwart entnommen hätten, und würde ein solcher Umstand das Problem für heute gar nicht berühren. Aber es findet sogar grade das Umgekehrte statt: zu keiner Zeit hat die Aesthetik behauptet, dass die Tragödie ihre Stoffe ganz oder hauptsächlich aus der Gegenwart entlehnen müsse, zu keiner Zeit haben die grössten Dichter dies ganz oder auch nur vorzugsweise gethan. Die Griechen griffen zurück, so weit sie konnten, d. h. auf ihre mythische Urzeit, das Mittelalter vorzugsweise auf die biblische Geschichte, Shakespeare theils in die sagenhafte Urzeit, theils in ferne Länder hinaus, die damals für den Engländer noch im vollen Dämmerschein der Romantik lagen, theils in's Land der Fabel, — und gerade aus solchen Stoffen, die er aus seiner Gegenwart und unmittelbaren Vergangenheit entnahm, vermochte selbst Er nichts Dauerndes zu schaffen. Die Komödie (als Charakterkomödie und Posse) ist es, der von jeher die Aufgabe zuerkannt ist, ihrer Zeit den Spiegel vorzuhalten, und deren Schwächen und Auswüchse zu geisseln, — aber nimmermehr die Tragödie! Die Komödie findet daher ihrer Aufgabe zufolge an jeder neuen Culturperiode neue Motive, neue Verkehrtheiten, neue komische Conflicte, und so steht ihr auch in der Gegenwart ein ergiebiges Feld offen, auf welchem der Anspruch des exclusiv Modernen auf dramatische Behandlung hinlängliche Berücksichtigung finden muss und wird, so weit er sie nicht schon gefunden hat. Die Tragöde hingegen hat es weder mit dem Antiken noch mit dem

Modernen, weder mit dem Heute noch mit dem Gestern zu thun, sondern mit dem ewig Menschlichen in seiner tragischen Selbst-Entzweiung und Versöhnung. Fragen wir aber, welche zufällige concrete Form als die geeignetere erscheint, um diesen ewigen Inhalt hineinzugiessen, so glaube ich durch zahlreiche innere und äussere Gründe gezeigt zu haben, dass es nicht die moderne ist.

IV. Aus einer Dichterwerkstatt.

(1872.)

Es ist eines der wichtigsten philosophischen Probleme, welche Weise der Künstler das Kunstwerk producirt. Die M nungen darüber gehen noch weit auseinander, und die Entscheidu wird dadurch erschwert, dass das empirische Beobachtungsmate für dieselbe so schwer zu erlangen ist. Denn der Denker, insof er nicht ganz ausnahmsweise selbst wahrhafte Kunstwerke schaffen, und obenein seine Thätigkeit dabei beobachtet hat, si sich ausschliesslich auf Rückschlüsse aus vorliegenden frem Kunstwerken auf die Entstehung derselben angewiesen, wobei kanntlich oft die gröbsten Fehlgriffe vorkommen; der Küns hingegen hat selten ein hinreichendes Interesse an der Art sei Producirens, um diese zum Gegenstand seiner Selbstbeobachtu zu machen, oder gar über dieselben Mittheilungen zu machen, der Oeffentlichkeit zugutekommen. Wenn auch in neuerer Z Künstler aus verschiedenen Kunstgebieten zur Feder gegriffen hab so war es doch stets mehr in apologetischer Absicht zu Guns ihrer eigenthümlichen Richtungen und Leistungen; solche lite rische Bethätigung kam mehr dem Inhalt der Aesthetik zugute, der Frage nach dem räthselhaften Element der künstlerischen P duction. Am Nächsten lag von jeher diese Frage den Dichte weil ihr Kunstmittel die Sprache ist, welche dem philosophisch Denken ebenfalls als Mittel dient, und deshalb bei der Poesie e engere Verwandtschaft zwischen Kunstthätigkeit und Denkthät keit als bei anderen Künsten vermittelt. Jedes neu hinzutreten Material dieser Art ist dankbar aufzunehmen, und in diesem Sin

hauptsächlich begrüssen wir die von Otto Heydrich besorgte Herausgabe der monologisirenden aphoristischen Studienhefte des verstorbenen Otto Ludwig.*)

Dass Otto Ludwig bei allen Mängeln seiner Werke ein ungewöhnlich begabter Dichter war, dürfte wohl kaum bezweifelt werden; zugleich hat er aber mehr über sein Dichten gedacht als vielleicht jemals einer vor ihm. Beides würde seine intimen Selbstgespräche schon hinreichend der Beachtung werth erscheinen lassen; indess es kommt noch ein Punkt hinzu, welcher der Sache ein ganz besonderes Interesse verleiht: der innere Widerspruch poetischen Schaffensdranges und hemmender Reflexion, in welchem er sich verzehrt, weil er weder die Energie hat, der Reflexion die Thüre zu weisen, noch die speculative Bildung und Anlage besitzt, sie durch den höheren Standpunkt der philosophischen Idee zu bändigen und zum aufgehobenen Moment herabzusetzen. Sich ewig heimsehnend nach der verlorenen Unschuld instinctiven Schaffens, kann er doch nicht zurück in das einmal verlorene Paradies, weil er als Kind seiner Zeit afficirt ist von der zersetzenden modernen Reflexion, und weil er diese, die er mit Recht für dass in gewissem Sinne Höhere hält, nicht mehr verlassen kann. Aber ewig ringend danach, sich durch Reflexion von der Reflexion zu befreien, entfernt er sich durch dieses Vorwärtsdrängen nur immer weiter von der ihm in seltener Weise als Naturgabe zu Theil gewordenen Kraft poetischer Intuition, und verrennt sich immer tiefer in die Sackgasse abstracter Düfteleien, weil ihm sowohl nach seinem Bildungsgang als nach seiner natürlichen Begabung das philosophische Talent abgeht, die einseitigen Elemente der abstracten Reflexion durch speculative Intuitionen zu philosophischen Totalgedanken zu concresciren und sie dadurch so zu behalten, als ob man sie vergessen hätte, d. h. als in der Einheit und Ganzheit der Idee aufgehobene Gedankenelemente, auf die man sich zwar, wenn man will, jederzeit wieder besinnen kann, die Einen aber nun nicht mehr beim poetischen Schaffen durch einseitige Vordringlichkeit stören. Zwar kennt Ludwig diese Auskunft nicht, in welcher Schiller in seiner Weise

*) Shakespeare-Studien. Leipzig, Verlag von Karl Cnobloch, 1872.

und für seine Zeit die Rettung fand, und in welcher sie jeder nicht in völliger Naivität verharrende moderne Dichter finden muss (z. B. Robert Hamerling); aber von der subjectiven Unlösbarkeit des Widerspruchs, mit dem er sich abquält, hat er in lichten Augenblicken doch eine Ahnung, und dies verleiht dem psychologischen Inhalt dieser „Studien" einen tieftragischen Zug. Denn was kann tragischer sein als ein Menschenleben, das sich seines erhabenen Berufes bewusst ist, für die reine und edle Durchführung dieses Berufes sich praktisch zum Martyrium um Gotteswillen macht, und doch zugleich das Bewusstsein der unheilvollen Schranke besitzt, an der alles Ringen und Mühen scheitern muss: der Schranke, nicht vergessen zu können! Zu wissen, was die schöpferische Urkraft lähmt und bindet, und wie durch eine geheimnissvolle Verkettung des Schicksals den Zwang zu fühlen, diesen hemmenden Alp selbst immer höher und höher aufthürmen zu müssen! Die Arme auszustrecken nach der Küste des gelobten Landes, und das tragende Schiff von dieser Küste immer weiter sich entfernen zu sehen!

„Eigentlich hat nur das naive Gedicht eine poetische Form, denn die Ideen der sentimentalen Dichter wirken als Stoff, und da sie nur ausgesprochen und nicht dargestellt (d. h. zur adäquaten Erscheinung gebracht) sind, so ist ihre Form keine poetische; höchstens kann es der sentimentale Poet zu einem Producte bringen, das stellenweise poetische Form, stellenweise bloss rhethorische hat" (Shakespeare-Studien S. 293—294). Mit dieser fundamentalen Verurtheilung aller sentimentalen Poesie hängt Ludwig's Stellung zu Schiller zusammen, dem er nicht gerecht zu werden vermag, weil ihm das Naive und Schlichte über Alles geht; Schiller aber liebt ihm zu sehr das prunkhaft Bestechende, das oratorisch Glänzende und verwendet das Schlichte nur künstlich „als Putzmittel, wie zur vollendeten Toilette auch Einfachheit gehört" (S. 365). Ein andermal sagt er, dass Schiller nur die Sehnsucht nach dem Schönen, Goethe das Schöne selbst als Naturerbe besessen habe; Sehnsucht nach dem Schönen hätten viel mehr Menschen als das Schöne selbst, und deshalb sei Schiller's Wirkung so sehr viel verbreiteter (S. 365). Immer und immer wieder dringt er auf vollkommene Objectivität und Naivität der Dichtung, die bei der tiefsten Absicht doch den Schein voll-

kommener Absichtslosigkeit haben müsse, wie bei Sophokles und Shakespeare (92). „Wenn der dramatische Dichter hinter seinem Werk verschwinden soll, wie die Natur es thut, so muss er sich ihr auf das Aeusserste in seinem Verfahren ähnlich zu machen suchen“ (518). „Die Kunst, die wieder Natur wird“, das ist die wahre Kunst (285). Die Form der Naturthätigkeit ist aber der Instinct, soll also die Kunst Natur werden, so muss das Können instinctiv werden (312). „Das Poetische wohnt eben in jener dunklen Tiefe (der Charaktere), und das heitere Reich des Bewusstseins ist nicht poetischer, sondern philosophischer Boden“ (204); desshalb erklärt auch Ludwig, dass bei der Conception der poetischen Fabel „sein Wille und alle bewusste Thätigkeit sich ruhig und passiv verhielten“. Hiernach kann die Thätigkeit der eigentlichen künstlerischen Production nur als eine unbewusste von ihm verstanden worden sein.

Auf der anderen Seite zeigt sich Ludwig der Gefahren der Reflexion überall auf das Klarste bewusst. Er citirt folgende Stelle aus einem Briefe Schiller's an Goethe: „Ihre eigene Art, zwischen Reflexion und Productivität zu alterniren, ist wirklich beneidens- und bewundernswerth. Beide Geschäfte trennen sich in Ihnen ganz, und das eben macht, dass beide als Geschäft so rein ausgeführt werden. Sie sind wirklich, so lange Sie arbeiten, im Dunkeln, und das Licht ist bloss in Ihnen: und wenn Sie anfangen zu reflectiren, so tritt das innere Licht aus Ihnen heraus, und bestrahlt die Gegenstände, Ihnen und Anderen. Bei mir vermischen sich beide Wirkungsarten, und nicht sehr zum Vortheil der Sache.“ Ludwig bemerkt dazu: „Wunderschön, vortrefflich! — Es ist zu bejammern, dass Schiller stets in der Lage war und im Zwange, durch Thätigkeit der Reflexion die Anschauung zu ersetzen; dies wurde zuletzt ein Theil seines Wesens, so sehr, dass er sich keiner Anschauung mehr unbefangen überlassen konnte, und das Mittel zum Zweck wurde“ (275). Von der Reflexion gilt das, was Ludwig unrichtiger Weise von der Philosophie sagt, dass sie alle Unbefangenheit ertödtet und die Anschauungsorgane abstumpft und verdirbt; dass das Lebende nicht für sie ist, und der Schmetterling ihr nur an der Nadel interessant ist, kurz dass sie (umgekehrt wie Christus) vom Leben zum Tode durchdringt (390). „Die Prosa kommt vom Verstand und geht auf den Verstand, die Poesie vom

inneren Sinn auf den inneren Sinn" und Beide sind durchaus na
Mittel und Zweck verschieden (419). Bewunderung für die blos
Geschicklichkeit im dramatischen Combiniren erzielen zu wolle
ist „ein unendlich leeres Treiben". „Sowie unser Verstand unmitt
bar durch den des Dichters angeregt wird, lässt er Phantasie u
Empfindung nicht aufkommen" (319). „Um es noch einmal zu sage
der Verstand darf bloss negativ bei der poetischen Arbeit thät
sein, bloss vorkehrend, verhindernd, verhütend, bloss als warne
der oder billigender Rathgeber, nicht als Mitschöpfer. Er mac
seinen Theil ein für allemal ab, wie ein Baumeister, und entfer
sich dann. Uebel ist es, wenn er mit seinem Maassstabe un
Schurzfell uns durch das Bauwerk begleitet" (406).

Diese Worte treffen in der That den Nagel auf den Kopf
alles Verstandeswissen, alle noch so richtig von anderen Kunst
werken abstrahirten Regeln der Kunst helfen beim Produciren selbst
gar nichts, denn sie können keinen schöpferischen Impuls geben;
im Gegentheil verhindern sie das Schaffen, so lange sie den Raum
des Bewusstseins und der Aufmerksamkeit für sich in Anspruch
nehmen. Erst wenn man an die Regeln gar nicht denkt, ist ma
überhaupt im Stande zu produciren; erst wenn die unbewu
schöpferische Thätigkeit einen Entwurf arrangirt hat, kann
Verstand herzutreten und kritisiren. Billigt er den Entwurf,
leistet er gar nichts; verwirft er ihn, so ist seine Leistung re
negativ. Dasselbe gilt, wenn er ihn im Ganzen billigt, aber Ein
zelnes daran verwirft. Meistens ist es in solchem Falle besser, da
Ganze zu verwerfen und auf eine neue Conception aus Einem
schöpferischen Guss zu warten, als auf Aenderungen sich einzulassen
es sei denn, dass diese mehr äusserlicher und wenig einschneiden
der Natur sind. Eingreifende Aenderungen, aus kritischer Ve
standesreflexion hervorgegangen, heben meistens das Organische de
Entwurfs auf und verpfuschen ihn. Desshalb darf der Verstand nu
ein Mal an die Conception herantreten, hat sich vor altkluge
Amendirungen zu hüten, und bloss „ja" oder „nein" zur Sache
zu sagen.

Was von der Ur- und Grundconception des Kunstwerks gilt, das
gilt ganz eben so von den Nebenconceptionen, in deren Summe die
Ausführung besteht. „Der Fiesco hat viele wunderschöne charak-
teristische Züge, die aber nicht vorher erdacht, sondern im Feuer

der Ausführung von selbst gekommen zu sein scheinen. Und ich fange an, wieder zu glauben, dass dies auch das Rechte ist." (63). Leider giebt es kein Genie, dem die genialen Nebenconceptionen bei der Ausführung immer gleich willig zu Gebot ständen, und desshalb giebt es kein Kunstwerk, bei dem nicht stellenweise die combinirende Reflexion die unbewusste Intuition vicarirend ersetzt hätte; aber dies ist nur der Zoll, den alles irdische Schaffen der Unvollkommenheit der menschlichen Natur entrichten muss, und die Untersuchung des Begriffs des Kunstwerks muss eben von solchen den empirisch gegebenen Kunstwerken anhaftenden Mängeln abstrahiren. Denn glücklichsten Falls lassen sich solche Stellen, wo der Verstand mitschöpferisch eintrat, geschickt unter den künstlerisch producirten Umgebungen verbergen und verstecken; aber dem Auge des Kenners sind sie doch schwer zu entziehen und werden von diesem als schwache Punkte empfunden. Wenn aber gar der Verstand sich anmasst, in wesentlicheren Punkten mitschöpferisch aufzutreten, oder überall das Schaffen mit einseitig berichtigten und den organischen Zusammenhang störenden Verbesserungen schulmeisternd zu begleiten, dann wird nothwendig auch bei dem grössten productiven Talent der künstlerische Charakter der Productionen zerstört werden. Wer nicht im Stande ist, sein Talent unbeirrt walten zu lassen, und während des Schaffens an keine Regel und Vorschrift zu denken, wer nicht bei aller Strenge im vollständigen Verwerfen des Geschaffenen die grösste Schonung und Vorsicht in kritischen Abänderungen und Verbesserungen übt, der wird niemals wahrhaft künstlerische Leistungen zu Stande bringen.

Ludwig kennt nun nicht bloss die Gefahren der Reflexion im Allgemeinen, er weiss auch, dass sein specieller Feind darin lauert. Schon in den Studien aus d. J. 1851 bis 1855 sagt er: „Ich glaube, ich habe mich von der philosophischen und der rein verständigen Kritik zu sehr irre machen lassen" (95). Später spricht er sich ausführlich und mit voller Klarheit über den Widerspruch in seiner Natur aus: „Nun endlich kenne ich meinen Feind genau, von Ansehen und Namen; er heisst: zu grosse und fortwährend wirkende Neigung zur Vertiefung des Verstandes. Damit hängt der Hang zusammen, Figuren und ihr Handeln, den ganzen Vorgang in Detail zerlegen, statt sie daraus aufzubauen. Statt die

auseinander gelegten Theile nun zuammenzufassen, zerlege ic
sie von Neuem; nun habe ich eine Anzahl von kleinen Motiven,
gross, dass mein Ueberblick nicht mehr die für die Darstellun
wesentlichen herausfinden kann. Der Fehler kommt daher: Meine
ersten Versuchen fehlte, dass der überblickende Verstand nicht i
Gleichgewichte mit Phantasie und Empfindung stand. Dem abz
helfen, gab ich dem Verstande wiederum durch Uebung ein läl
mendes Uebergewicht gegen jene anderen Kräfte. So verlor er di
Natur des intuitiven Verstandes. Immer weiter auf dem Irrweg
der vielleicht ein nothwendiger war, fasste ich als Aufgab
des Dichters, den reflectirenden Verstand zu überzeugen. Da nu
doch Phantasie und Empfindung noch nicht so geschwächt waren
diese Tyrannei schweigend zu erdulden, schwollen mir meine Pläne
in's Maasslose an und fühlte ich bei möglichster Causalität bis in's
Kleinste hinein, je mehr der Verstand sich befriedigte, eine Un-
befriedigung des ganzen Menschen. Ueber dem zweck- und ziel-
losen Herüber und Hinüber verlor ich Hoffnung, Lust und
Kraft." Er weiss, dass sein Fehler das „zu weit getriebene Indi-
vidualisiren" ist (280), das er bei Hebbel so tadelt (24). „Nicht
also mehr kleinpsychologisch gedacht, noch weniger so ge-
gliedert; einfach grosse Umrisse, Styl. Den Ernst der Kunst nicht
bis zur Prosa getrieben" (283). Er nennt als seinen Feind „seinen
naturalistischen Tic" (266), und weiss, dass dieser dadurch be
ihm entstanden ist, dass er „in Reaction gegen die Phantasterei der
Romantiker auf das Verständige zu viel Gewicht gelegt, wie denn ein
Extrem zu dem anderen zu führen pflegt" (370). „In der Schwäche
des intuitiven" (unbewusst inspirirenden) „und in der Ueberstärke des
analytischen" (discursiv reflectirenden und kritisch zersetzenden)
„Verstandes liegt das poetische Uebel unserer Zeit" (370). „Die
Noth unserer Bildung ist nicht die Armuth, sondern der Reichthum
Wir haben überall genascht; es fehlt uns nicht an Rath, er wird
uns zu viel ertheilt. Wir müssten eher vergessen als hinzu-
lernen. Der Instinct hat seine Unbefangenheit verloren." Das sind
goldene Worte, aber Ludwig's Schicksal ist es, sie selber nicht be-
herzigen zu können; er fährt fort: „Doch aus der Irre, in die wir
durch Reflexion gerathen, kann uns nur Reflexion befreien; wir
müssen uns durch sie von ihr befreien. Und sollte es mein
Schicksal sein, dass ich an die Findung meines Weges mein

letzte Kraft zusetzte und ihn nicht selbst begehen könnte, so wird er vielleicht Anderen zugutekommen“ (249). Anderen also noch mehr Rath geben, während es schon zu viel davon giebt? Niemals kann die Reflexion uns von der Reflexion, niemals die Analyse von der Analyse befreien.

Um aus der zersetzenden Analyse endlich wieder zur aufbauenden Synthese zu gelangen, wonach Ludwig strebt, bedarf es eben jenes intuitiven Verstandes, der das Gegentheil der discursiven Reflexion ist, wie Ludwig auch weiss, — bedarf es jenes Verstandes, der in dem noch nicht durch Reflexion gestörten Instinct wirksam ist, nur in einer höheren Form der Wirksamkeit: in der speculativen Synthese.

Die Philosophie allein, welche die Reflexionserkenntniss synthetisch zum organischen System verknüpft, kann uns vor den Gefahren der analytischen Reflexion Rettung bringen, aber nimmermehr die Steigerung der Reflexion, welche immer wieder nur das von Ludwig beklagte Resultat zu Stande bringt, das schädliche Uebergewicht des discursiven Verstandes durch Uebung immer mehr zu erhöhen und dadurch die schon geschwächten Stimmen des intuitiven Verstandes immer mehr zu übertäuben.

Hier lag, wie schon erwähnt, die Grenze von Ludwig's Einsicht. Von der Philosophie scheint er hauptsächlich nur die Hegel's gekannt zu haben; von dem abstracten Charakter dieser Begriffsdialectik fühlte er sich abgestossen, ohne zu dem unter der trocknen Phraseologie verhüllten speculativen Gehalt mit seinem Verständniss durchdringen zu können. So entstand der Irrthum in ihm, dass es das Wesen der Philosophie sei, die Schäden der abstracten analytischen Reflexionserkenntniss gerade im äussersten Maasse an sich zu tragen, und so kam er dazu, seinen ganzen Hass gegen die seine Productionskraft untergrabende Reflexion ungerechter Weise auf die Philosophie zu concentriren (vgl. S. 204, 234, 388 bis 390), bei welcher allein er hätte Rettung finden können. Weil Ludwig vollständig in der Reflexion stecken bleibt, kommt er auch mit all seinem Reflectiren nicht um ein Haarbreit weiter; sein Standpunkt ist zu Ende seiner Studien i. J. 1865 genau derselbe als in den ersten Heften aus d. J. 40 bis 51, nur dass er bei breiterer Ausführung immer kleinkrämerischer wird und seine Shakespeare-Manie immer riesiger anschwillt. Dieses Stehenbleiben und relative Rück-

schreiten beweist am besten, dass diese Studienhefte nicht nur sein dichterischen Thätigkeit nicht förderlich, sondern ihr gerade schädlich gewesen sind, und dass er viel weiter gekommen wä wenn er mit dem Standpunkt, den er vor Beginn dieser Hefte b sass, rüstig darauf losgearbeitet und immer neue Werke geschaff hätte. In welch unglaublichem Maasse die Reflexion auf ihn hen mend wirkte, und wie verblendet er doch zugleich wiederum üb den Werth dieser Reflexionen für sein Arbeiten war, geht aus de einmal geäusserten Besorgniss hervor, dass er über der Nothwe digkeit, wieder eine Erzählung schreiben zu müssen, „die sämm lichen Erwerbnisse seines nun wieder ein Jahr alten Studium des Dramas verlieren könnte" (209).

Als er in seinen ersten tragischen Leistungen neben grosse Vorzügen grosse Mängel hat erkennen lassen, sucht er den Grun der letzteren „anstatt in der Beschaffenheit der Fabel und der z besonderen Charaktere", wie die Kritik treffend rieth, in der u mittelbaren Art der technischen Ausführung (298 bis 300). So ge rieth er auf den Abweg jener Hamlet-artigen Kritiker, welche durch zu genaues Bedenken der einzelnen Umstände um ihren Hauptzweck kommen (393).

Das Studium der Technik des Dramas war es naturgemäs dem er sich nun zuwenden musste, das Eindringen in die hand werksmässigen Kunstgriffe und Behelfe, welche zwar unter Um ständen ganz nützlich sein können, deren Wirkung aber doch imme noch besser „durch charakteristischen und poetischen Gedanken gehalt" zu erreichen ist (96); kurz er verlernte es nun, sich an „seine grossen Situationen, auf die Wirkung des Ganzen als Gan zen" zu verlassen, was immer besser ist, als in jeder einzelne Rede nach Vermehrung der Spannung zu trachten (160). „Am Ende ist es doch nur die Langeweile, das schwache Inter esse, was uns an den neueren Tragikern verdriesst . . . Di Leerheit, das Gemachte, Abstracte dieser Gestalten, der Kate chismus, die in die Augen schlagende Absichtlichkeit in Allem besonders in kleinen Künsten" (512). Das ist ein sehr wahre Wort. In der That lässt man sich unglaublich viele und gross dramatisch-technische Mängel gefallen, wenn nur die Dichtung ge haltvoll, grossartig und ergreifend in ihrer Idee ist; dies beweisen am besten die Schiller- und Goethe-Aufführungen. Hat ein Dichter

grosse poetische Ideen und dabei dramatisches Talent, so wird er ohne alle Reflexion über die Technik des Dramas durch blosse Kenntniss der classischen Muster die adäquate Form der künstlerischen Darstellung aus der Idee herausgestalten, während ohne diese inneren Voraussetzungen alle Kenntniss der Technik des Dramas noch viel weniger jemals Dichter schaffen wird als die Kenntniss der Aesthetik (235). Denn das Dichtwerk und insbesondere das Drama entsteht durch „organisches Entwickeln eines Ganzen aus einem einzigen lebensvollen Keim" (247), der Idee (73, 344), und diese Idee ist selbst „das plastische Gesetz des Werkes" (176); sie trägt die Nothwendigkeit ihrer Entwickelung bereits in sich, sonst käme ja kein Organismus heraus (248, 478). Die Idee oder „der ideale, psychologisch-ethische Gehalt" ist „die eigentlichste Seele des dramatischen Stoffes. Es darf bei der Ausbildung desselben nichts als nur diese Seele zur Erscheinung kommen, nichts ihr Fremdes hinzu erfunden werden" (220). Nicht, wie es jetzt in der Regel ist, die pragmatische, sondern die ideale Verknüpfung muss die Hauptsache sein, „in welcher die Idee selbst der Pragmatismus ist" (382). „Nicht der pragmatische Nexus als solcher, nein, nur insofern er mit dem idealen Nexus Eines ist, muss das Stück sein" (402); d. h. alle Regeln oder Bemühungen, über den pragmatischen Nexus als solchen Bestimmungen zu geben, sind von vornherein verfehlt, da derselbe nur der organisch von innen hervorgewachsene Leib des idealen Nexus sein darf, und weiter nichts, oder wie Ludwig es ausdrückt: „die Hauptgelenke des idealen oder tragischen Nexus müssen zu den poetischen und schauspielerischen Effecten zugleich anschwellen" (434).

Bei diesen allein haltbaren ästhetischen Anschauungen muss natürlich der Werth der äusserlichen dramatischen Technik als ein höchst untergeordneter erscheinen; aber wie der Irrsinnige, der in einem Augenblick über seine bunten Kiesel ganz vernünftig redet, im nächsten Augenblick gierig in ihnen weiterwühlt, überzeugt, darunter Edelsteine zu finden, gerade so grübelt Ludwig mit hastiger Gier seine äusserlichen Reflexionen immer wieder und wieder durch, überzeugt, darin doch endlich, und sei es auch mit dem letzten Hauch seines Lebens, den dramatischen Stein der Weisen zu finden, der, wenn nicht ihm selber, doch seinem glücklichen Nachfolger als unfehlbares Recept zur Fabrikation der vollkommenen

Tragödie dienen wird. In solcher Stimmung ruft er dann au
„Ideen sind nichts“ (316), indem er die vielen concreten re
listischen Ideale (430) oder Typen mit dem Unbegriff des einen a
stracten Vernunftsideals (111, 228), welches im subjectiven Ideali
mus der Romantiker unwahre phantastische Schemen ohne küns
lerisches Fleisch und Blut gezeugt hatte, confundirt, oder doc
wenigstens dem Worte „Idee“ die letzteren unterschiebt, wodurc
er ihr freilich eine falsche abstracte Allgemeingültigkeit octroyi
(317). An anderer Stelle dagegen belehrt er sich selbst, dass di
Idee des Dramas mehr concret als abstract genommen werden mus
(176), dass sie mithin nur als typische Idee gefasst werden kann
welche in ihrer typischen Erscheinung sich zwar als concreter ein
zelner Fall darstellt, aber doch zugleich in diesem einzelnen Fall
den Typus, d. h. das Allgemeine versinnlicht, zu welchem der ein
zelne Fall gehört (367). Eben so ungerecht verfährt er in seine
Schilderung des „Idealisten“ (S. 338—339), wobei man ihm sein
eigene Frage vorhalten muss: „Ist Idee und Sentiment einerlei?
(344). In solchen Stellen trifft der naturalistische Tic als feind
liche Reaction gegen den falschen Idealismus der Romantik mi
dem verkehrten Hass gegen den philosophischen, speciell Hege
schen Idealismus zusammen, um ein recht unerquickliches Zerrbi
wider besseres Wissen des Verfassers zu liefern. Diesem Zerrbi
des Idealismus stellt er eben so einseitig den Naturalismus gege
über, und meint als Synthese Beider den Realismus betrachten z
können (265—266, 434); in Wahrheit aber bilden Idealism
und Realismus eine Antithese (155), und die zu Beiden gefo
derte höhere Einheit kann nur der Idealrealismus oder Realideali
mus sein.

Da Ludwig's ästhetisirende Reflexionen eines eigentlich spec
lativen Gehalts entbehren, so suchen dieselben naturgemäss emp
ristisch zu verfahren und brauchen hiezu ein Muster, um die Rege
zu abstrahiren. Als solches wird nun Shakespeare genommen. S
treffend auch die dramatischen und technischen Vorzüge desselbe
häufig hervorgehoben sind, so fehlt es doch vollständig an d
nöthigen Freiheit der Beurtheilung. Ludwig verkennt, dass Shak
speare's Composition ganz eben so auf der Gestalt seiner Bühne (oh
Coulissen), seiner Schauspieler und seines Publikums (ohne Fraue
beruht, wie die der Griechen auf den ihrigen; er begreift nich

dass das poetische Ideal der culturgeschichtlichen Epoche der Elisabeth ein anderes sein musste, als das unsrige unter völlig veränderten culturgeschichtlichen Bedingungen heute sein kann; er empfindet nicht, dass die Sprache Shakespeare's wegen ihrer häufig gespreizten Verkünstelung und geschraubten Dunkelheit im Allgemeinen kein Gegenstand der Nachahmung mehr für die Leser Goethe's sein kann, wenn sie auch noch immer das beste Muster für den dramatischen Pulsschlag des Dialogs ist. Ludwig hingegen findet Alles an Shakespeare absolut bewundernswerth. Wenn er sich in seiner früheren Zeit einmal ausnahmsweise zu einer scharfen Kritik des Hamlet versteigt (S. 43—46), so geht er später in der blindesten Shakespeare-Manie auf und — unter, denn seiner Weisheit letzter Schluss besteht darin, dass dem *deutschen* Drama nur durch Wiederkäuen des von Shakespeare Vorgekauten aufgeholfen werden könne.

Wenn wirklich das Drama über Shakespeare *nicht positiv hinaus könnte*, wozu dann noch Dramen schreiben? Die Menge machts doch nicht!

In einem lichten Augenblick sagt er allerdings einmal: „Das *Nachschaffen* darf kein *Nachahmen* werden, zu vermeiden sind specifisch englische und Shakespeare'sche Wendungen. Nur seine tragische Auffassung und Behandlungsweise, seine Kunstmittel, aber die Sprache deutsch; deutsche Lebendigkeit derselben" (348).

Aber solche vereinzelte Warnungen gehen unter in der blinden Shakespeare-Manie, und was wollen sie auch besagen, wenn die Aesthetik anerkennen müsste, dass unser heutiges Ideal des Dramas wirklich durch die Shakespeare'sche Kunstform gedeckt würde! Der intuitive Verstand des Dichters Ludwig dachte hier anders und richtiger als der discursive des Aesthetikers.

Es ist trostlos zu sehen, wie sich Ludwig immer tiefer in äusserliche Düfteleien über Shakespeare's technische Mittel und Manieren verliert, wie er z. B. die Polyphonie des Dialogs, die Bildung der Rede aus ineinandergeschachtelten Appositionen und Parenthesen und dergleichen auf das Peinlichste mit der Lupe analysirt. Nicht als ob dergleichen nicht auch seine relative Berechtigung hätte; aber Ludwig treibt diese Spielereien mit einer Wichtigkeit, als ob er dabei jeden Augenblick den dramatischen Stein der Weisen finden müsste. Jedenfalls ist ein Otto Ludwig zu schade dazu, um

sich mit solcher Mikroskopie die Augen zu verderben, für die sich stets bereitwillige Schulmeisterseelen finden werden, um ihre Musse damit auszufüllen.

Bei alledem wollen wir keineswegs verkennen, dass neben vielem aufgebauschten Kleinkram auch viele werthvolle Aperçus und gute Beobachtungen in den „Studien" niedergelegt sind, wie sich von einem Manne wie Ludwig kaum anders erwarten lässt. Wer die Mühe nicht scheut, sich durch die zusammenhangslose Form durchzuarbeiten, wird sich durch reichliche Anregungen zum Denken belohnt finden. Dass Ludwig bei längerer Lebensdauer dazu gelangt wäre, die Resultate seiner Studien für den Druck zu bearbeiten, ist kaum wahrscheinlich, da das abrupte, aphoristische Reflectiren ohne die Fähigkeit speculativer Synthese zu tief in seiner Natur lag und er zu ehrlich und hochsinnig war, um einen äusseren Abschluss zu erzwingen, wo ihm der innere fehlte. Dass aber der Herausgeber in seiner Pietät gegen den Verfasser so weit gegangen ist, uns den ganzen unerquicklichen Verdauungsprocess desselben mit all seinen ermüdenden Gedankensprüngen und Wiederholungen unverändert vorzulegen, das erscheint schwer begreiflich. Die chronologische Stellung der Aphorismen konnte leicht durch jedesmalige Beifügung der Jahreszahl markirt werden, und die allgemeinen und besonderen Rubriken des Inhalts, nach welchen eine Ordnung vorgenommen werden konnte, liegen auf der Hand. In Fussnoten oder in einem Nachtrag hätten dann die doppelten und dreifachen Fassungen desselben Gedankens mitgetheilt werden können, wenn der Herausgeber uns doch einmal keine davon ersparen wollte. Auf diese Weise wäre ein ganz lesbares Buch entstanden, während man sich jetzt hindurchwürgen muss.

V. Shakespeare's Romeo und Julia.

(1873.)

Romeo und Julia ist unstreitig eines der wirksamsten Bühnen-
icke Shakespeare's, aus der Zeit seines Schaffens, wo die jugend-
he Begeisterung des Dichters noch in ganzer Frische und Un-
ittelbarkeit wirkte und doch schon mit der vollen Reife geistiger
twickelung sich paarte; die dramatische Schlagkraft dieser Tra-
die hat sich überall und vor jedem Publikum bewährt, und es
gt mir fern, diesen Werth des Dramas anzweifeln zu wollen.
ne andere Frage aber ist es, ob diejenigen Recht haben, welche
„Romeo und Julia" das dramatische „Hohelied der Liebe", den
schöpfenden poetischen Ausdruck dieser weltbewegenden Leiden-
chaft, die erotische Musterdichtung nicht nur für ihre, sondern für
lle Zeit sehen wollen. Ist die Liebe zwischen Romeo und Julia
ie tiefe Liebe des Gemüths, die das Ideal der germanischen und
peciell der deutschen Denk- und Empfindungsweise ausmacht, oder
ist sie nicht vielmehr die Erregung der phantasieumkränzten Sinnen-
gluth eines heissblütigeren und leichtlebigeren Volksstammes, dem
Shakespeare seine Fabel entlehnte? Kann die Dichtung des grossen
Briten unserm modernen deutschen Gefühl als Darstellung des Ideals
unserer Liebe genugthun, oder werden wir nicht genöthigt sein,
eine Fremdartigkeit der hier gegebenen Erscheinung zu constatiren,
welche sich zum Theil durch eine Vertiefung und Verfeinerung
unserer Anschauungen über das Wesen der Liebe seit dem Elisa-
bethinischen Zeitalten erklären würde? Die Beantwortung dieser
Fragen hat nicht nur eine ästhetische Bedeutung, sondern kann
auch durch ihre praktischen Folgen insofern von Wichtigkeit wer-

den, als ein durch die ersten Autoritäten gestützter, allgemein v
breiteter irriger Glaube an die Reinheit der von Shakespeare l
verkörperten Idee der Liebe wohl im Stande ist, eine schädli
Rückwirkung auf das Zartgefühl unseres autoritätsgläubigen Vol
zu üben, und den feineren Tact seiner eigenartigen und höhe
Cultur zu verwirren und zu depraviren. Es soll desshalb die A
gabe der nachstehenden Betrachtungen sein, der Lösung der a
geregten Fragen näher zu treten.

Zu diesem Zweck werden wir uns wesentlich auf die Be
theilung der beiden Hauptpersonen beschränken dürfen, und d
Nebenfiguren des Stücks um so mehr ausser Acht lassen könn
als die meisten Commentatoren darüber einig sind, dass der Di
ter die Umgebung absichtlich zu einem wilden Unkrautgehege g
staltet hat, aus dem die Liebenden als Blumen, zu einem Sum
aus dem sie als Lilien sich um so stärker contrastirend abhet
sollen. Es ist freilich ein abstossendes Gemälde von sittlicher R
heit und Verwilderung, das diese händelsüchtige Aristokratie a
bietet, und wenn auch der Contrast mit der Liebesidylle dem Zwec
der Dichtung günstig sein muss, so muss man andrerseits do
schon darüber bedenklich werden, wie bei dem eigenthümlich
Ton, der z. B. in dem gräflich Capulet'schen Hause herrscht, Ju
zu einem anständigen und unschuldigen Mädchen habe heranwachs
können: Der Vater ein derb gutmüthiger, alter Herr, der sich l
der geringsten Kreuzung seiner Laune „in die widerwärtige Gest
des grauhaarigen Brausekopfes, der bejahrten Thorheit" verwand
(Kreyssig, Vorl. üb. Shak. II. 195), und sein Kind bis auf d
Roheste beschimpft, weil es seiner bizarren Laune nicht sofort g
horchen mag (vgl. Romeo Act III. Sc. 5), — die Mutter eine ka
Persönlichkeit, welche die bei ihr Schutz suchende Tochter h
und frostig zurückweist (ebenda: „Du gehst mich nichts mehr a
und in landesüblicher Weise Giftmörder für ihre Feinde dingt,
die Wärterin eine Fratze von Weibsbild voller Zoten, deren bild
dem Umgang das Kind von den Eltern wohl allermeist überlass
worden war. Denn die Mutter hat sich sicherlich um ihre l
ziehung so gut wie gar nicht gekümmert, der Vater aber hat
durch sein abwechselndes Hätscheln und Poltern nur verderb
nicht erziehen können; die Amme war also das einzige Wesen,
welches das arme Kind sich näher anschliessen konnte, und m

kann sich denken, nach welcher Richtung da besonders seine Interessen geweckt und seine Kenntnisse gemehrt wurden. Die Früchte dieses Lehrcursus werden wir später in dem Monolog vor der Hochzeitsnacht deutlich genug zu Tage treten sehen. Andrerseits aber theilte Julia damit nur das Schicksal ihrer Standes- und Zeitgenossinnen, und hatte daher kein Recht, sich über ihre Eltern besonders zu beklagen, um so weniger, als diese ihr vor Beginn des Stücks nie etwas Leides gethan, sondern sie auf ihre Weise ohne Zweifel geliebt hatten, wie auch aus ihren stürmischen Klagen um die Todtgeglaubte (Act IV, Sc. 5) deutlich hervorgeht. Von Seiten Julia's wird aber diese Liebe keineswegs entsprechend erwidert; sie ist geradezu herzlos gegen ihre Eltern, wenn sie lieber diese beiden todt wünscht, als dass ihr Vetter von Romeo's Hand gefallen (III. 2), oder wenn sie statt offenen Bekenntnisses ihrer heimlichen Ehe oder statt einfacher Flucht sich kein Gewissen daraus macht, durch den Schein ihres plötzlichen Todes ihre Eltern in tödtlichen Schrecken und Kummer zu versetzen, ja nicht einmal ein flüchtiges Bedauern für den Schmerz ihrer alten Eltern übrig hat. Wenn aber ein Mädchen ersichtlich kein Gemüth für ihre Eltern hat, und sich lieblos gegen diese benimmt, so ist von vornherein der Zweifel gerechtfertigt, ob sie mehr Gemüth für den Mann ihrer Wahl haben werde, oder ob ihre Liebe für diesen nicht aus anderen Quellen als aus der Tiefe des Gemüths stamme, und ob dem entsprechend dieselbe auch dann noch sich als stichhaltig erweisen werde, wenn bei dem Gatten der Affect verflogen ist.

Werfen wir nunmehr auch auf Romeo einen orientirenden Blick, so erscheint er zunächst als ein seufzender, schmachtender, nächtlich Wald und Hain durchirrender, Tags sich in seine Kammer verschliessender Träumer und Schwärmer. Er liebt eine reife Schöne, doch diese

„wusste wohl, Dein Lieben
Sei zwar ein köstlich Wort, doch nur in Sand geschrieben,"

wie Lorenzo treffend bemerkt. So gross die Erregbarkeit dieses Sanguinikers auf zusagende Motive ist, so gering ist die Nachhaltigkeit seines Wollens. Er ist ein „Flattergeist", der nicht bei einem Gefühl oder bei einer Bestrebung Stand halten kann, sondern ganz unvermuthet, wenn man sie eben noch sein ganzes Wesen ausfüllend wähnt, zu einer andern überspringt, wo dann die früheren



Ziele und Gefühle so spurlos verwischt sind, als wären sie nie g
wesen (vgl. Lorenzo's Rede II. 3). Eine solche Temperament
beschaffenheit ändert sich aber nicht von heute auf morgen, sonde
so gewiss er Rosalinden mit Julia vertauschte, so gewiss würde
nach einiger Zeit von Julia zu einer neuen Schönheit umspringe
Den ersteren Umschlag entschuldigt er selbst damit, dass Rosalind
ihn vergebens schmachten liess und Julia ihn erhörte (II, 3); sein
späteren würde er vielleicht damit entschuldigen können, dass
nach dem ewigen Einerlei einer glücklichen Liebe nun auch wied
einmal einer unglücklichen bedürfe. Bei einer solchen Eventualit
würde ohne Zweifel auch Julia sich ihrer Verpflichtungen entbunde
erachtet haben; d. h. wenn sie sich „gekriegt" hätten, so würde di
Ehe ganz sicher denselben Charakter getragen haben, wie die da-
maligen Durchschnittsehen der italienischen Aristokratie*). Es ist
nicht unwichtig, sich solche Fortsetzung des Dramas auszumalen,
da es dazu beiträgt, die Divergenz dieses Liebesverhältnisses mit
unserm heutigen Ideal klarer zu machen; bei letzterem kommt hin-
ter dem Fallen des Vorhangs vielleicht eine noch viel philiströsere
Prosa als bei der eben erwähnten Perspective, aber im Leben hat
eben die Prosa auch ihr Recht und hindert keineswegs, dass das
poetische Vorspiel derselben sich noch weit poetischer gestaltet
als das Vorspiel einer italienischen Ehe mit Dolch, Gift und
Cicisbeat.

Romeo ist ein Prototyp jener Helden von Liebesgeschichten
die keine Helden sind. D. h. er ist von guter Geburt und Er
ziehung, von feinen Sitten, er ist chevaleresque, führt eine gut
Klinge und weiss die Worte zu setzen, hat Phantasie, *esprit, élan*
génerosité und *noblesse,* es fehlt ihm nur eines — die Männlichkeit
Lorenzo ruft ihm (III, 3) mit Recht zu: „Bist Du ein Mann? .
Deine Thränen sind weibisch; ..entartet Weib in äussrer Manne
art! ..Du schändest Deine Bildung, Deine Liebe und Deine
Witz ... wie ein ungezognes, laun'sches Mädchen schmollst Du m
Deinem Glück und Deiner Liebe." Wie er vorher um Rosalind
sich gehärmt und abgezehrt hat, so tobt er jetzt um Julia, stet
bereit die Waffen von sich zu schleudern und sich verzweifelt an

*) Noch heute behält sich im Ehecontract der Mann häufig ein Vetorecht gegen die Cicisbeowahl der Frau vor, sanctionirt also damit zugleich das Institut als solches.

den Boden zu werfen (III, 3). Die Art und Weise, wie er Lorenzo's Ankündigung seiner Verbannung aufnimmt, ist nur dann vom Dichter wahrheitsgetreu gezeichnet, wenn Romeo als ein Schwächling vorausgesetzt wird. Nicht übergewaltige, sich selbst überstürzende Kraft, sondern an sich selbst verzweifelnde Schwäche ist es, wenn er jedem neuen Hinderniss gegenüber Miene macht, sich des weiteren Kampfes mit dem Schicksal durch Selbstvernichtung zu entheben, und Schwäche ist es, wenn er in unzurechnungsfähiger Voreiligkeit sich an Julia's vermeintlicher Leiche den Tod giebt, ohne über die Schnelligkeit dieses Todesfalls zu erstaunen, ohne über das frische Aussehen der dem Erwachen nahen Gattin zu stutzen, ohne über die Combination dieser auffallenden Umstände mit der von den alten Capulets geplanten Verheirathung Julia's bedenklich zu werden, und ohne vor allen Dingen bei Bruder Lorenzo Aufschluss über diese wunderbaren Ereignisse zu suchen, den er doch brieflich erwartet (V, 1) und noch nicht erhalten hatte.

Die Commentatoren sehen in alledem wesentlich die furchtbare Macht der Leidenschaft in Romeo (Gervinus Shak., 4. Aufl. I, 287); aber dies ist eine sehr unrichtige Auffassung des Wortes „Leidenschaft", welches mit „Pathos" übereinstimmt und nicht mit „Affect" verwechselt werden darf, wozu die Bedeutung der Ableitungsform „leidenschaftlich" verleiten kann. „Wir verachten die Leidenschaftlichkeit (d. h. das Hingegebensein an die Affecte) desshalb, weil sie Charakterschwäche ist, weil die Natur in ihr den Geist völlig überwiegt; sie ist die Unmacht des Menschen über sich selbst. Die Leidenschaft ist es aber gerade, die dem Menschen die ungeheuerste Macht über ihn selbst giebt" (O. Ludwig, Shak.-Studien S. 462). „Denn vom Affecte ist zu sagen, dass er weder erwogen noch besonnen sei, aber nicht von der Leidenschaft; vielmehr liegt ja eben auf der einen Seite die Grossartigkeit und bezeichentlich die Schönheit, auf der andern das Gefährliche und Dämonische der Leidenschaft in ihrer Besonnenheit. Die Leidenschaft macht sogar den, den keine Vernunft besonnen macht, den Leichtsinnigen und seiner sonst Unmächtigen, besonnen, und ihr Hauptunterschied vom Affecte ist eben jene bewusste Kraft, durch den sie den stärksten Affect besiegen oder wenigstens zurückdrängen kann. Sie ist die consequente Richtung auf ein Object,

eine Richtung von solcher Kraft, dass sie nicht allein der denk
den Kraft, wo diese sich ihr entgegenstellt, den Gehorsam v
weigert, sondern sie übermächtig in ihren Dienst zwingen ka
(ebd. S. 360). Nur für das zu ihr ausser Beziehung Stehende ma
die Leidenschaft blind, für das fördernd oder hemmend auf
Einfluss Habende aber schärft sie den Blick und das Urth
„Eine (poetische) Gestalt, wie ein wirklicher Mensch wird um
imposanter sein, je mehr er ein Leidenschaftsmensch ist, um
weniger imposant, als er ein Affectmensch ist.“ An diesem Maa
stabe gemessen, hätte Otto Ludwig den Romeo als einen we
imposanten Affectmenschen bezeichnen müssen; denn besässe Rom
eine wirkliche Energie der Leidenschaft, so würde ihm eben di
die ihm von Natur fehlende Kraft der Selbstbeherrschung verlieh
und ihn vor der Blindheit des blossen Affects bewahrt haben, d
ihn in völlig unzurechnungsfähiger Weise die durchaus zu Gunste
der eventuellen Leidenschaft liegende Situation verkennen, d
naheliegendste Vorsicht versäumen und Hals über Kopf die Flin
in's Korn werfen lässt. Nur wo unmännliche Charakter-Schwäch
und der Mangel einer tieferen Leidenschaft zusammentreffen, a
da kann überhaupt der Affect ein Gehirn bis zu diesem Gra
umnebeln.

Ohne Zweifel ist es das allgemeine Ziel der Tragödie, zu zeige
wie eine bestimmte Leidenschaft, die Harmonie der Seele ze
brechend und alle übrigen Geisteskräfte in ihren Dienst zwinge
in ihren Folgen ihren Träger zerstört; gewiss ist es demgemä
die Aufgabe einer Tragödie der Liebe, zu zeigen, wie diese mäc
tigste aller Leidenschaften in ihrer rücksichtslosesten Zurückdrängun
anderer berechtigter Lebenselemente ihre Träger vernichtet; ab
der Untergang des Helden muss der Untergang eines wirklich
Helden, oder doch eines echten Mannes, nicht eines weibisch
Schwächlings sein und muss Folge seines zweckmässig aber rüc
sichtslos auf die Befriedigung seiner Leidenschaft gerichteten tha
kräftigen Handelns sein. Diese Aufgabe hat Shakespeare
Romeo nicht erfüllt, der kein Mann, sondern ein Schwäc
ling ist, und der nicht dadurch untergeht, dass er mit eiserne
übergewaltiger Willensconsequenz seine Leidenschaft im Kamp
mit anderen berechtigten Lebensmomenten zu bekaupten und zu
Siege zu führen sucht, sondern daran, dass er, jeder männliche

Energie und Besonnenheit bar, sich zum willenlosen Spielball des Zufalls hergiebt und einem der vielen Augenblicke entmannter Schwäche erliegt.

Und doch wirkt das Stück so grossartig? So wird der Leser sich fragen. Es wirkt desshalb, weil es so reich ist an Affect, der eben den dramatischen Effect erzielt, und weil das Publikum sich grösstentheils an diesem Effect genügen lässt, ohne tiefere ästhetische Anforderungen zu stellen, oder aber, wenn es solche stellt, sich wie unsere grossen Kritiker auch vorredet, dass dieselben erfüllt seien. Ausserdem erfordert die Gerechtigkeit zu sagen, dass in Julia in der That eine Leidenschaft im obigen Sinne sich entfaltet. Wenngleich auch sie oft das Nächstliegende übersieht, so ist sie doch eben auch kein Mann, sondern ein Mädchen oder vielmehr Kind, und handelt nach dem Rath ihres Beichtvaters; aber sie verfolgt consequent und besonnen mit den ihr als zweckmässig empfohlenen Mitteln das Eine Ziel: Vereinigung mit dem Geliebten; erstarkt und reift an dieser Aufgabe vom Kinde zum unerschrockenen Weibe, und giebt sich erst den Tod, als sie den Zweck ihres Lebens verfehlt sieht. Ob aber auch bei ihr diese Leidenschaft mehr ist als eine durch Phantasie und Esprit veredelte sinnliche Gluth, das ist erst weiterer Erwägung zu unterwerfen.

Es ist als ein besonders feiner Zug gerühmt worden, dass Shakespeare den Romeo nicht aus ungerührtem Herzenszustande, sondern aus einer andern Liebe in die Liebe zu Julia eintreten lässt. Diese Bemerkung wäre ganz richtig, wenn wirklich beide Liebesverhältnisse so deutlich als verschieden gezeichnet wären, dass die erste Liebe der zweiten ein Relief durch ihren Contrast gäbe. Dass ein derartiger Unterschied besteht, muss ich indess bestreiten; vielmehr liegt die ganze Verschiedenheit der Gefühle Romeo's nur in den verschiedenen Verhältnissen der erwiderten und nicht erwiderten Neigung. Wie Kreyssig dazu kommt, das Verhältniss zu Rosalinden als den „Paroxysmus einer regelrechten Primaner-Liebe“ (II, 198) zu bezeichnen, ist, wenn er nicht gleich auch sein Verhalten zu Julia als dumme Jungenstreiche eines unreifen Primaners bezeichnen will, nur daraus zu verstehen, dass er den von ihm gewünschten Contrast hineinzuinterpretiren sucht. Thatsächlich schwärmt Romeo genau auf dieselbe Weise für beide, nämlich phantastisch-sinnlich und unfähig, sich zu einer That aufzuraffen. Es sind Phrasen von

dem gleichen Schlage, mit denen er am Schluss der 1. und 2. Sc
des I. Actes Rosalindens und auf dem Balle Julia's Schönheit b
ihrem ersten Anblick preist, und etwas anderes als äuss
liche Leibes-Schönheit weiss er auch von seiner Julia im V
lauf des Stücks nicht zu rühmen. Wäre er zufällig auf dem Ba
statt Julia nur Rosalinden begegnet, und wäre diese, von sein
Werben endlich gerührt, in gleicher Weise wie Julia ihm auf h
bem Wege entgegengekommen, so würde er wohl ziemlich dieselb
Worte an sie gerichtet haben wie an Julia, und auch die späte
Scenen hätten sich in gleicher Weise abspielen können. Hätte R
salinde ihn, ehe er Julia gesehen, wie diese aufgefordert, sie
heirathen, so würde er ihr mit dem gleichen Feuer gefolgt sein, si
bei einer Trennung ebenso unsinnig angestellt, und an ihrer Leic
ebenso vorschnell zum Selbstmord gegriffen haben. Diese B
hauptungen schliessen nicht aus, dass Julia ein viel höher stehend
weibliches Wesen als Rosalinde sei, die möglicher Weise als alter
Kokette zu denken; nur das wird behauptet, dass ein überspannt
Liebhaber vom Schlage Romeo's in seiner Liebesblindheit unfäh
war, einen solchen Unterschied, wenn er bestand, zu bemerken, u
dass es nur eines Entgegenkommens von Seiten seiner ersten G
liebten bedurft hätte, um ihn bis zu dem so wie so unvermeidlich
Durchbruch seines Wankelmuths ebenso fest an diese, wie spät
an Julia zu ketten. Ich kann desshalb nicht finden, dass Romeo
erste Liebe die zweite als contrastirendes Gegenstück hebt; i
glaube, dass Shakespeare sie einfach deshalb aus seinen Quell
in das Drama mit herübergenommen hat, weil dieses unmännlich
Schmachten und der plötzliche unmotivirte Umschlag vorzüglich g
eignet sind, den schwächlichen und haltlosen Charakter Romeo
von vornherein dem Zuschauer klar zu machen, eine Vorbereitun
ohne welche sein späteres Verhalten noch mehr frappiren würd
als es jetzt schon thut.

Was in dieser Auffassung noch bestärken kann, ist der U
stand, dass Shakespeare es offenbar absichtlich unterlassen hat, de
plötzlichen Umschlag der Gefühle Romeo's irgend welche feine
psychologische Motivirung unterzulegen; es sollte gleichsam ke
Zweifel darüber bestehen bleiben, dass, abgesehen von dem m
wirkenden *dépit d'amour*, nur der unerhörte Wankelmuth die inne

Ursache dieser Aenderung des Gegenstandes der Sehnsucht ist. Akt II, Sc. 2 sagt er noch:

> „Ein schön'res Weib als sie? Seit Welten stehn,
> Hat die allsehnde Sonn' es nicht gesehn."

Aber schon in Sc. 5 ruft er aus:

> „Liebt' ich wohl je? Nein schwör' es ab, Gesicht!
> Du sahst bis jetzt noch wahre Schönheit nicht."

Lorenzo hat ganz Recht, ihn für seinen „Unbestand" und die Plötzlichkeit seines Umschlags gehörig abzukanzeln (III, 3):

> „Ein Weib darf fallen, wohnt in Männern solche Schwäche."

Geben wir nun zu, dass der Umschlag durch *dépit d'amour* und Charakterschwäche hinreichend begründet sei, so können wir doch noch nicht das Gleiche einräumen von der plötzlichen Gewalt, mit der die neue Liebe die sich begegnenden Seelen erfasst. Es ist wahr, dass in südlichen Ländern und sinnlich heftigen Volkscharakteren, wo die Geschlechtsliebe wesentlich nur durch äussere, körperliche Eigenschaften geweckt wird, ein solches plötzliches Auflodern derselben durch eine erste Ballsaalbegegnung möglich ist, und dass es auch unter uns heute noch genug Naturen giebt, bei denen die Liebe sich in dieser äusseren sinnlichen Anziehung der Hauptsache nach erschöpft. Wir können aber nicht zugeben, dass diese Entstehungsweise dem Ideal unserer modernen deutschen Liebe entspricht, welche weit mehr auf einer polaren Ergänzung der Eigenschaften des Gemüths und Geistes (Männlichkeit und Weiblichkeit, Reflexion und Intuition) als des Leibes und seiner Schönheit beruht. Um solche geistige Uebereinstimmung in gegensätzlicher Ergänzung zu erkennen, bedarf es aber mehr als flüchtigen Sehens auf einem Balle, wo die Weiber auch unmaskirt doch alle mehr oder weniger conventionelle Masken zur Schau tragen, — bedarf es eines wirklichen Kennenlernens. Nun giebt es allerdings Situationen, welche dazu angethan sind, ihren Zeugen mit einem Schlage mehr von dem Charakter und Gemüth eines Menschen zu enthüllen, als unter andern Umständen ein längerer Verkehr, und es ist Aufgabe des Dichters, seine Helden in solche charakteristische Situationen zu bringen, *) um schnelle und prägnante Entwickelung der

*) Man denke z. B. an den von Kaulbach veranschaulichten Eintritt Werther's bei der für ihre kleinen Geschwister Brod schneidenden Lotte.

Gemüthsbewegungen zu erzielen; aber Shakespeare macht hier
gar keinen Versuch, da eine Ballscene am allerwenigsten da
taugt, während nach derselben der Affect bei beiden schon so hoc
als möglich auflodert. Ein deutscher Dichter würde in solch
Lage zum Mindesten bemüht gewesen sein, die Liebenden durc
Schilderung des gegenseitig empfangenen physiognomischen Ei
drucks ihre Gemüthsbeschaffenheit erschliessen und so ihre Lieb
geistig begründen zu lassen; aber selbst diesen immerhin unvol
kommenen Ersatz einer wirklichen Bekanntschaft lässt Shakespea
sich entgehen, und lässt Romeo durchaus nur die äusserliche Leibes
schönheit Julia's mit recht hohlen Phrasen preisen (vgl. I, 5 bein
ersten Erblicken, und II, 2 Anfang).

So ist denn diese Liebe recht eigentlich eine plötzlich auf-
lodernde Sinnlichkeit, deren metaphysischer Trieb sich nur auf
äusserliche Schönheit und körperliche Zusammengehörigkeit stützt;
sie entbrennen für einander, ohne sich zu kennen, also auch ohne
Vertrauen zu einander haben zu können. Diese mangelnde Bekannt-
schaft rächt sich bei verschiedenen Gelegenheiten, so z. B. wenn
Julia in einem Athem mit der Aufforderung zur Heirath ihren
Zweifeln an der Redlichkeit seiner Bewerbung Worte leiht, oder
wenn sie bei der Nachricht von der Tödtung Tybalt's durch ihren
Geliebten den letzteren mit Vorwürfen eines Misstrauens über-
schüttet, das dann freilich schnell wieder einer ebenso unmotivirten
Vertrauensseligkeit weicht. Dieses haltlose Schwanken zwischen
Extremen ist der gerade Gegensatz jenes ruhigen unerschütterlichen
Glaubens an den Geliebten, selbst unter den erschwerendsten Um-
ständen, den nur die überzeugende Kenntniss von dem Adel seines
Gemüths und der Energie und Stätigkeit seines Willens zu geben
vermag (vgl. z. B. Lope de Veja's „Stern von Sevilla"). Freilich
war es in dem gegebenen Falle für die Liebe sehr gut, dass die
Liebenden sich nicht in diesem Sinne innerlich kennen lernten,
denn sonst hätte sie in ihm einen Mann ohne Männlichkeit und er
in ihr ein Weib ohne Weiblichkeit, d. h. ohne weibliches Zartgefühl
erkennen müssen, also jeder Theil grade das am andern vermisst,
was er in allererster Reihe sucht, wenn er in der Liebe überhaupt
eine mehr als bloss leibliche Ergänzung sucht. Romeo's Mangel
an Männlichkeit haben wir schon besprochen, Julia's Mangel an
weiblichem Zartgefühl und jungfräulichem Schmelz aber haben wi

erst noch zu begründen, da oben nur ihr gemüthloses Verhalten gegen ihre Eltern und die bedenklichen Seiten ihrer Erziehung zur Erwähnung gelangt waren.

Was zunächst den Kuss auf dem Balle anbetrifft, so mag immerhin die englische Sitte des 16. Jahrhunderts von den Frauen eine Begrüssung vornehmer Gäste durch Küssen fordern; eine andere Frage aber ist es, ob diese Sitte ein junges Mädchen autorisirte, in dem offnen Hause ihres Vaters einem ihr gänzlich unbekannten Tänzer diese Gunst zu gewähren. Sei dem, wie ihm wolle, so ist doch für unser Gefühl diese Kussscene verletzend; auch wer nicht so streng ist wie der alte Cato, dessen Töchter ihren Bräutigams dereinst einen jungfräulichen Kuss entgegenbringen sollten, den muss dieses Küssen auf offnem Balle zwischen Unbekannten doch nahezu so fremdartig und abstossend anmuthen, als ob man ihm etwa zumuthete, die dramatische Darstellung von Haremssitten auf der Bühne in einer Tragödie ästhetisch zu goutiren. Ein Kuss zwischen Jüngling und Mädchen ist schon rein um seiner physiologischen Folgen willen durchaus nichts Unschuldiges, und die psychologischen Folgen dieses Irrthums können sehr erheblich und nachhaltig sein (vgl. Hieronymus Lorm's Novelle: „Philosophie eines Kusses" in der Sammlung: „Am Kamin" Bd. I). Auch in diesem Falle sind es wesentlich die getauschten Küsse, welche die Sinnlichkeit der heissblütigen Italienerin in solche Wallung versetzten, dass sie sofort mit sich darüber einig ist:

„Ist er vermählt,
So ist das Grab zum Brautbett mir erwählt."

und dass sie der von der Erkundigung nach dem Namen des Geliebten zurückkehrenden Amme erklärt:

„O Wunderwerk, ich fühle mich getrieben,
Den ärgsten Feind auf's Zärtlichste zu lieben."

Die Amme fragt „Wie so? Wie so?" aber natürlich nur um Genaueres über die ihren Beobachtungen entgangenen Vorgänge des Balles zu erhalten. Dieses, mit der Thür in's Haus fallende, Geständniss an ein so gemeines Geschöpf wie die Amme ist, würde jedes deutsche Mädchen als eine rohe Profanation ihres süssesten und heiligsten Geheimnisses empfinden; eine feinfühlige Frauennatur hegt den ersten zarten Keim einer aufspriessenden Leidenschaft wie einen kostbaren Schatz im Allerheiligsten ihres Herzens,

und wagt zuerst kaum die innigsten Vertrauten ihrer Seele in das einzuweihen, was ihr selber noch unfassbar erscheint, — am allerwenigsten wirft sie so ihre Perle vor die Säue.

Dass es nichts als Sinnlichkeit ist, was sie so in Flammen setzt, dafür bürgt die Form der Werbung, die sich an die verkünstelte Gedankendichtungsform des italienischen Sonetts anlehnt, und deren Gedankengang so geistreich verzwickt und so überfein auf Schrauben gestellt ist, dass man sich den Kopf zerbrechen muss, um ihn zu verstehen, und hernach sich noch nicht einmal sicher fühlt, ob man ihn genau verstanden hat. Solches Spiel des Witzes kann zur verstärkten Reizung der Sinnlichkeit prickelnd anregen, aber das Gemüth lässt es eben so kalt, als sein Esprit selber gemüthlos ist. Gewiss ist es auch bei uns für gewöhnlich nicht Sitte, die erste Bekanntschaft mit Gemüthsexpectorationen einzuleiten, und auch wir pflegen den Geist als Angelhaken zur Anknüpfung zu benutzen, ehe das Gemüth zu Worte kommt; dafür wächst aber auch bei uns die Leidenschaft allmählich und organisch wie alles Grosse heran, während ein momentanes Auflodern nur ebenso plötzliches Erlöschen prognosticiren lässt.

Gehen wir zu der Gartenscene fort, so darf es uns nach Julia's Geständniss an ihre Amme freilich kaum noch Wunder nehmen, dass sie ihre Bekenntnisse im Selbstgespräch fortsetzt.

> „O Romeo! . . . schwör' Dich zu meinem Liebsten
> Und ich bin länger keine Capulet! . . .
> O Romeo, leg Deinen Namen ab,
> Und für den Namen, der Dein Selbst nicht ist,
> Nimm meines ganz!"

Ein Mädchen von einigem Zartgefühl würde sich scheuen, das süsse schmerzliche Geheimniss ihres Herzens auch nur den Lüften anzuvertrauen, sie würde fürchten, dass das Säuseln des Laubes es weiterplaudern könnte, geschweige denn, dass ein Lauscher im Garten oder an einem der Fenster des Hauses ihre Worte auffinge. Nun könnte man sich zwar darauf berufen, dass der Monolog im Drama ebenso wie die „bei Seite" gesprochene Bemerkung nur einen für den Zuschauer verkörperten Gedanken repräsentirt; diese Fiction lässt sich aber nur so lange festhalten, als die handelnden Personen auf der Bühne den Monolog nicht vernehmen. Wenn aber Romeo einfällt:

„Ich nehme Dich beim Wort“

und die weitere Handlung sich aus dem so belauschten Selbstgespräch entwickelt, so ist jene Fiction des nur für den Zuschauer verkörperten Gedankens rettungslos zerstört, also die hieraus geschöpfte Entschuldigung für Julia abgeschnitten; d. h. ihre Reden sind und bleiben provocirende Wünsche, die sie sich nicht genirt, vom Balcon in die Welt hinauszurufen. Da nicht abzusehen ist, wie Romeo in seinem thatenlosen Schmachten es angefangen hätte, sich der Tochter des feindlichen Hauses zu nähern, ehe er von ihrem Einverständniss mit seinen Absichten überzeugt war, so haben wir in diesem belauschten Monolog zugleich einen technischen Behelf zu sehen, durch den allein der Fortgang des Stückes ermöglicht wird. Hierdurch würde das Unzarte dieses Monologs, wenn auch nicht eine Entschuldigung, so doch eine gewisse Erklärung finden können, wenn nur nicht aus dem noch weit auffallenderen und überdiess dramatisch ganz *nutzlosen* Geständniss an die Amme zur Evidenz hervorginge, dass Shakespeare das Unzarte und Unweibliche dieser Bekenntnisse gar nicht empfunden hat.

Als Romeo die so ihre Gefühle verrathende Julia plötzlich hervortretend beim Wort nimmt, müsste diese doch zum Wenigsten darüber tödtlich erschrocken sein, ihre geheimste Herzensergiessung von einem unberufenen Lauscher behorcht zu sehen, sie müsste vor Scham in die Erde sinken bei dem Gedanken, in dieser Weise dem Geliebten selber, dessen Stimme sie sogleich wiederzuerkennen glaubt, ihr tiefstes Innere entblösst zu haben. Nichts von alledem. Sie fragt nur, *wer* der in ihren Herzensrath sich Eindrängende sei, offenbar um die Bestätigung ihrer Vermuthung bemüht, dass sie das Glück gehabt, gerade von dem Rechten belauscht zu sein. Aber so weit entgegengekommen zu sein, ist ihr nicht genug; es fällt ihr nicht ein, abzuwarten, wie sich ihr Liebhaber nun weiter verhalten werde, und ihm nur so viel Athem zu gönnen, um auch seinerseits endlich einmal Anträge an sie zu richten. Wie ein Moltke der Liebe stürmt sie von einer Position zur andern, so dass sie sich gar keine Zeit lässt, der Werbung des Mannes zu harren, sondern mit Umkehrung aller Verhältnisse des Geschlechtslebens selbst als die Werbende auftritt.

„O holder Romeo, wenn Du mich liebst,
Sag's ohne Falsch!“

Worauf er sich natürlich zu jedem Schwur bereit erklärt. E ist auch jetzt noch so bescheiden, nur ihren Liebesschwur gege den seinen zu verlangen. Sie aber hat daran nicht genug, sonder noch einmal wiederkehrend fordert sie ihn auf, sie zu heirathe sobald und wo es ihm beliebt. Gervinus leugnet in diesem Schritt nicht „ein Heraustreten aus der weiblichen Natur", glaub Julia aber dadurch vor Gott und Welt entschuldigt, dass sie nu die „grausame Wahl zwischen Nichtwiedersehen und ewigem Angehören hatte" (Bd. I, S. 280). Dies ist entschieden unrichtig, da Julia sich so frei in und vor der Stadt (z. B. zu kirchlichen Zwecken) bewegen kann, und an der Amme ein solches Musterstück von Gelegenheitsmacherin besitzt, dass sie beliebig viele Rendezvous mit ihrem Geliebten verabreden konnte. Die Feindschaft der Familien konnte einen solchen geheimen Verkehr nur begünstigen, da sie gerade den Verdacht von solchem Verhältniss der Kinder ablenken musste. Auch Kreyssig giebt zu, dass dieser Schritt „für eine erwachsene, wohlerzogene Dame in geordneten Verhältnissen nicht nur tragische Verschuldung — dass er geradezu unnatürlich und unzart wäre" (II, 203). Es ist wahr, dass Julia ein unerwachsenes, unreifes, übelerzogenes Kind ist; es ist wahr, dass ein halbwüchsiges Mädchen, wenn es einmal vorzeitig eine gewisse Grenze im geschlechtlichen Verkehr überschritten hat, sich viel haltloser, unweiblicher und schamloser zu benehmen pflegt, als eine reife Jungfrau; aber die Verantwortung für die Möglichkeit solcher Abwälzungen fällt auf den Dichter zurück, der die Figur der Julia als ein übelerzogenes Kind gestaltet hat, und derartige Entschuldigungen sind wahrlich am allerwenigsten geeignet, den Anspruch aufrecht zu erhalten, dass uns in diesem Drama unser heutiges Liebesideal verkörpert sei. Das geschlechtliche Interesse für knapp vierzehnjährige Backfische pflegt bei uns auf die pathologischen Neigungen abgelebter älterer Männer beschränkt zu sein. Wie weit die Anschauungen unsres Volkes mit den von der Dichtung bei den Zuschauern vorausgesetzten auseinandergehen, wird am besten durch den Umstand bewiesen, dass bei uns die Eheschliessung für Mädchen erst nach zurückgelegtem 16. Lebensjahre gestattet ist, und dass die Hochzeitsnacht Romeo's mit der noch nicht vierzehnjährigen Julia bei uns jetzt dem §. 176 des Reichsstrafgesetzbuchs verfallen würde. Man wende nicht ein,

dass in Italien die Mädchen so viel früher reif werden. Erstens ist zu beachten, dass der Unterschied im Eintritt der Pubertät, wie die Physiologie nachgewiesen hat, bei weitem überschätzt wird, und die frühere Gestattung der Ehe in romanischen und slavischen Ländern weit mehr auf einer Unreife der Sitten dieser Völker beruht; zweitens aber bedeutet die wirklich statthabende Verfrühung der körperlichen Reife in den südlichen Ländern ein für immer Stehenbleiben auf dem Standpunkt einer gewissen geistigen und gemüthlichen Unreife oder Halbreife (wie dies noch deutlicher bei inferioren Menschenracen hervortritt). Ein vierzehnjähriges Mädchen ist auch in Italien geistig und gemüthlich noch ein Kind, und wenn sie in einem Augenblick einen Aufschwung zu frühreifem Ernst und Affect zeigt, so wird sie trotzdem im nächsten Augenblick in Kindereien und Albernheiten zurückfallen.

Wenn ich oben anerkannt habe, dass bei Julia sich wirklich eine tiefere Leidenschaft entwickelt, so ist doch zu beachten, dass hier bei ihrem Heirathsantrag nur erst von einer übersprudelnden Aufwallung des Affects die Rede sein kann. Der Affect will wie ein launisches ungezogenes Kind Alles und sofort, oder gar nichts; die Leidenschaft aber kann warten, wenn sie durch Geduld ihr Ziel sicherer und dauernder erreichen zu können einsieht (Jacob diente zweimal sieben Jahre um Rahel, und die Leidenschaft der Rache verschmäht es mitunter nicht, Decennien auf die rechte Gelegenheit zur Ausführung zu warten). Aber nehmen wir an, dass durch Warten die Chancen zur Befriedigung dieser Leidenschaft nicht verbessert worden wären (was bei den ernstlichen Bemühungen des Prinzen um Friedenstiftung mindestens zweifelhaft ist), geben wir also zu, dass ein Streben nach möglichst baldiger Vereinigung, nach möglichst schneller Leerung des Kelches, den neidische Mächte ihnen jeden Augenblick vom Munde reissen konnten, motivirt war, so bleibt unsrer Gefühlsweise das Verhalten der Liebenden dennoch fremd und unverständlich. Wollten sie, vereint durch kirchlichen Segen, sich für immer ganz und untrennbar angehören, so musste Romeo sein Weib bei ihrem Worte nehmen: „Ich folge durch die Welt Dir als Gebieter“ (II, 2), um sie der Gewalt ihrer Familie zu entziehen, und jede mögliche Trennung bei eintretender Entdeckung zu verhindern. Zu diesem nächstliegenden Entschluss der landesüblichen Entführung kann aber Romeo sich nicht auf-

raffen, weil er überhaupt zu jeder Action unfähig ist; er kommt zu diesem Entschluss nicht einmal, als schon das Damoklesschwert der Bestrafung seines Todtschlags über ihm schwebt, ja sogar dieser Gedanke fällt ihm auch dann noch nicht ein, als er das Urtheil seiner Verbannung erfahren hat und über die Trennung ausser sich geräth. Ebensowenig denkt Julia daran, mit ihrem „durch die Welt Folgen“ Ernst zu machen, als sie den in Todesgefahr schwebenden, ohnehin zur Flucht aus Verona genöthigten Geliebten nach der Hochzeitsnacht entlässt, oder als sie zu dem verzweifelten Mittel sich entschliesst, sich als scheintodt begraben zu lassen. Wenn sie sich keine Scrupel darum macht, ihre Eltern durch ihren Tod zu erschrecken und ihnen das einzige Ziel ihres Lebens zu rauben, so würde es ihr doch wohl noch weniger Bedenken gemacht haben, ihr Haus einfach zu verlassen; denn für eine künftige Versöhnung musste doch der herzlos und zwecklos vorgespiegelte Tod ein weit unübersteiglicheres Hinderniss sein, als eine einfache Flucht vor der aufgezwungenen Heirath mit Paris. Freilich wäre bei dem natürlichsten Wege einer ganz gemeinen Entführung unser Trauerspiel nicht in dieser Gestalt zu Stande gekommen; aber wir fragen erstaunt, warum die Leute nicht natürlich handeln, und weshalb der schwachherzige, für seine Person so ängstlich besorgte, und doch am Intriguiren so sehr seine Freude findende Bruder Lorenzo in der Beisetzung der Scheintodten ein Motiv hereinbringen muss, welches mehr an Victor Hugo'sche Schauer-Romantik als an Shakespeare's ernste Handlungsführung erinnert. Selbst Gervinus findet in demselben „ein künstlich gewagtes Spiel“, das „mit einem Manne von so ungeheurer Leidenschaftlichkeit wie Romeo nicht zu spielen war“ (I, 286), und welches uns in der Dupirung der Eltern (die keine Probe auf wirklich erfolgten Tod, keinen Wiederbelebungsversuch anstellen, ja nicht einmal vor der Beisetzung einen Arzt zu Rathe ziehen) eine geradezu unerträgliche Unwahrscheinlichkeit zumuthet.

Finden wir uns nun aber darein, dass die Liebenden ihre Sehnsucht nach ewiger und völliger Vereinigung durch gemeinsame Flucht zu realisiren unterlassen, so tritt das neue Bedenken hervor, dass für unsere Gefühls- und Denkweise die kirchliche Trauung in der gegebenen Situation keinen rechten Sinn mehr hat, dass dieselbe uns als ein äusserliches Spiel mit innerlich unerfüllten Formen

eint, über welches die Liebenden den Muth haben sollten, sich noch hinwegzusetzen, nachdem sie sich über den Kern der ; hinweggesetzt haben. Hoffen sie, durch ein *fait accompli* den ren Zorn der Familien entwaffnen zu können, so genügt dazu oder schon eine Entführung, oder es genügt auch die kirch- Trauung nicht, wenn die Aristokratie ihren Einfluss zur Er- ung einer Ungültigerklärung aus beliebigem Vorwande auf- . Uebrigens denken die Liebenden so wenig an die künftige ngnahme ihren Familien gegenüber, dass solche Erwägungen einen Boden zu haben scheinen. Wir empfinden es heute sam als einen Makel der Schwäche und Gesinnungskleinheit, die himmelstürmende Leidenschaft, welche unbekümmert den n Frieden der Familien zerstört und die sociale Ordnung ver- vor der äusserlichen Form der Weihe durch einen unbefugter ; zu dieser zweideutigen Gefälligkeit sich hergebenden Priester or einer selbst für sie unübersteiglichen Grenze den Nacken . Uns ist die Ehe nicht mehr eine k i r c h l i c h e, sondern s o c i a l e Institution. Wenn doch einmal die Einwilligung der lien, der Segen der Eltern und die Oeffentlichkeit vor der lschaft fehlt, so bleibt uns von der Ehe nichts als das Privat- ltniss zweier Individuen übrig, dessen Heiligkeit oder Unheilig- bloss noch von dem Charakter, dem sittlichen Ernst und der ssenhaftigkeit dieser Individuen abhängt, aber durch den Segen Priesters weder vermehrt noch vermindert werden kann. Dem rechend ist auch nach unsern Rechtsbegriffen die priesterliche ung unwirksam, der Priester straffällig*) und die Ehe r e c h t s- ü l t i g, wenn die väterliche Einwilligung gefehlt hat; nach n ethischen Begriffen aber ist für den s i t t l i c h e n Werth solchen Vereinigung die Mitwirkung eines Pfaffen erst recht gültig. Wir wissen wohl, dass Italiener zur Zeit des Stückes s gefühlt und gedacht haben, aber daraus folgt nur, dass, end wir die h i s t o r i s c h e Richtigkeit dieses Zuges anerkennen, die Differenz der vorgeführten ästhetischen Erscheinung mit Standpunkt unseres modernen Bewusstseins um so schärfer den müssen. Wir sehen in solcher heimlichen Ehe heute nur

*) Als erschwerender Umstand kommt hier noch das unmündige Alter der und wahrscheinlich auch des Bräutigams hinzu.

noch einen Selbstbetrug der Liebenden, welche, indem sie alle Voraussetzungen einer legalen Eheschliessung ungestüm überspringen, ihr Gewissen durch die Gefälligkeit eines Pfaffen einzulullen und sich die Rechtmässigkeit ihrer Ehe vorzuspiegeln verstehn. Sie setzen sich über die reell begründete Sitte hinweg, um mit all ihrer Kühnheit an einem künstlich eingeimpften Vorurtheil zu scheitern, das freilich den Vortheil bietet, ihnen den Bruch mit der Sitte zu beschönigen. Wer an dem Conflict mit der Sitte als solchem einen ästhetischen Anstoss nehmen wollte, der würde verkennen, dass auf diesem, durch die einseitige Passion der Liebe herbeigeführten Conflict eben die Entwickelung der ganzen Tragödie beruht, und ohne diesen oder einen ähnlichen Conflict eben keine Tragödie möglich ist. Geht es nun aber doch einmal ohne solchen Conflict zwischen Leidenschaft und Herkommen in diesem Stücke nicht ab, so würden doch die Liebenden uns ohne Frage liebenswürdiger, und ihre Leidenschaft grossartiger und desshalb imposanter erscheinen, wenn Romeo nach der Balconscene ohne weiteres zum Balcon hinaufstiege, als dass die Liebenden ihr Verlangen, das doch sonst so ganz mit ihnen durchgeht, bis nach stattgefundener Trauung zügeln. Hero und Leander fragen nach keiner Trauung, — dafür sind sie freilich auch Heiden. Auch dort ist der Entwickelungsgang der Liebe ein sehr stürmischer — und doch, wie zart und feinfühlig ist dort alles im Verhältniss zu dem plumpen Drauflosgehen der Liebhaberin Shakespeare's, mit dessen Bühnenverstand und dramatischem Genie sich freilich ein lyrisch-episches Talent wie Grillparzer nicht messen kann.

Ich kann es mir nicht versagen, hier eine lehrreiche Bemerkung des bühnenkundigen Laube über diejenige Stelle in „Des Meeres und der Liebe Wellen" anzuführen, mit welcher der Umschlag in Hero's Gemüth von jungfräulicher Ablehnung zu weiblicher Hingebung sich entscheidet und declarirt. „Wenn Hero auf Leander's Liebesdrängen unerwartet sagt: „Komm morgen!" — da lächelt in Wien das Publikum zustimmend, und findet die Dichtung reizend. Es begleitet eben vollkommen naiv die naive Dichtung. In der norddeutschen Stadt dagegen lacht das ganze Haus: es fasst die Worte Hero's moralisch auf, und findet sie überaus dreist. Das Lachen ist nahezu ein Auslachen und die poetische Stimmung ist zerrissen" (Grillparzer's Werke, Bd. V, S. 129). Es ist wahr, dass

die fragliche Stelle einen starken Glauben an die kindliche Naivetät der Hero voraussetzt, und dass der Dichter besser gethan hätte, diesen einen Punkt zu mildern, was sehr leicht war. Aber im Vergleich zu demjenigen, was dem Zuschauer in „Romeo und Julia“ zugemuthet wird, wiegt jener Anstoss federleicht. Es ist schlimm genug, dass das Publikum sich das unbefangene Urtheil durch die Autorität des auf dem Theaterzettel stehenden Namens „Shakespeare“ völlig rauben, und so durch die Gewöhnung daran, das von Shakespeare Gebotene als mustergültig anzusehen, seinen Geschmack unvermerkt corrumpiren lässt.

In der Balconscene haben wir noch einen auffälligen Punkt zu bemerken, das ist die Leichtigkeit, mit welcher sowohl Romeo als Julia sich über die Anhänglichkeit an ihre eigne Familie und über den lebenslang eingesogenen Hass gegen die Familie des andern hinwegzusetzen. Wie Julia im Monolog sagt:

„Schwör' Dich zu meinem Liebsten,
Und ich bin länger keine Capulet,“

so antwortet Romeo auf ihre Frage, ob er nicht Romeo, ein Montague sei: „Nein, Holde; keines, wenn es Dir missfällt.“ Das Lossagen von der Familie und dem ganzen aristokratischen Familienbewusstsein sammt seinen eingewurzelten Traditionen erscheint beiden schon im ersten Augenblicke ihrer Bekanntschaft als etwas ganz Selbstverständliches,*) der Bruch mit der ganzen Vergangenheit und der bestimmten Einordnung in die socialen Verhältnisse als etwas sehr Gleichgültiges, kaum der Rede Werthes, das sich ohne jeden Kampf der Seele vollzieht und am allerwenigsten ein der Liebe gebrachtes Opfer zu involviren scheint. Wir können eine solche gleichgültige Zerreissung aller Bande der Familie und Gesellschaft nur als leichtfertig bezeichnen, zugleich aber als gemüthlos, insofern aus dem Fehlen jedes Seelenkampfes auf den gänzlichen Mangel an Pietät und Gemüthsanhänglichkeit für Eltern und Angehörige geschlossen werden muss. Bei Julia stimmt dieser Schluss mit dem schon oben aus andern Zeichen Gefolgerten, bei Romeo mit der auch sonst durch das ganze Stück zur Schau ge-

*) Wäre das Stück, wie einige Ausleger wollen, eine Tragödie der socialen Ordnung, so wäre dies ein unverzeihlicher Cardinalfehler, wie man ihn Shakespeare nicht zutrauen darf.

tragenen Gleichgültigkeit und Unbekümmertheit um seine Familie überein. Was mich aber bei dieser Sache am meisten Wunder nimmt, das ist, dass Shakespeare sich die Gelegenheit zur Darstellung des intensivsten und interessantesten Seelenkampfes zwischen Geschlechterhass und Geschlechtsliebe in seinen verschiedenen Erscheinungsformen im Gemüthe des Mannes und Weibes hat entgehen lassen, welche recht eigentlich den springenden Punkt eines Liebesdrama's zwischen Mitgliedern feindseliger Geschlechter hätte abgeben müssen, und dass er statt dessen sich damit begnügt hat, die Gegenwirkung der Familienfeindschaft auf ganz äusserliche Hemmnisse gegen die Wünsche der Liebenden zu beschränken. Anstatt letztere an den nach aussen projicirten Folgen des tieferen Widerstreits zwischen entgegengesetzten Trieben innerhalb ihrer Seelen zu Grunde gehen zu lassen, verflacht er die Handlung zu einem Intriguenkampf gegen die der Befriedigung des Affectes ungünstigen Umstände und Verhältnisse, und führt den tragischen Ausgang durch äusserliche Zufälligkeiten (Verzögerung eines Boten u. dergl.) herbei, die ebenso gut hätten anders ausfallen können, und dann das Stück zum Schauspiel gemacht hätten. Eine solche Benutzung des Zufalls ist aber nur in der Komödie, nicht in der Tragödie gestattet. Es ist nicht richtig, wenn man das verzwickte Ineinandergreifen von Zufälligkeiten in diesem Stück dadurch beschönigen zu können geglaubt hat, dass die sich selbst überstürzende Leidenschaft auch unter jeder andern Constellation zum tragischen Ausgang geführt haben würde; denn in der That kann man sich sehr mannichfaltige Combinationen und darunter sehr leichte Varianten des Zufalls denken, unter denen die Erhaltung beider Liebenden und ihre dauernde Vereinigung stattgefunden hätte; auch ist es, wie schon oben gezeigt, gar nicht die übergewaltige Kraft der Leidenschaft, sondern die Charakter-Schwäche des Romeo, welche, unfähig zur Bewältigung des kleinsten Hindernisses, sein und der Geliebten Geschick von vornherein in passiver Ekstase der Führung des Zufalls überlässt. In Grillparzer's tragischer Liebesdichtung ist von einem Zufall in diesem Sinne keine Rede; hier schmieden die Menschen sich wirklich selber ihr Schicksal mit Nothwendigkeit durch ihr rücksichtsloses actives Anstürmen gegen die Naturgesetze der Elemente und die Schranken der socialen Ordnung.

Werfen wir noch einen Blick auf den Monolog Julia's vor der

Hochzeitsnacht und den Abschied nach derselben, so fällt in dem ersteren besonders der gänzliche Mangel an jungfräulicher Scheu und in letzterem wiederum der Mangel an Gemüth auf, der sich durch entliehene Concepte, durch conventionelle Bilder, die in den Tageliedern der Minnesängerzeit bereits zu Tode gehetzt waren, zu verdecken sucht. Wenn Shakespeare seinen Monolog nach dem Muster der damals üblichen Hochzeitsgedichte gebildet hat, so ist auch die grösste Herabmilderung der in jenen Hymenäen üblichen Anzüglichkeiten keine Entschuldigung dafür, dass er der Jungfrau, die unter Lossagung von Eltern und Verwandten den Todfeind ihres Hauses zum ersten Mal in ihrem Schlafgemach erwartet, nichts anderes als Phantasiebilder erhitzter Sinnlichkeit in den Mund zu legen weiss. Wenn irgendwo, so musste hier der Kampf zwischen Vergangenheit und Zukunft, zwischen altem und neuem Leben, zwischen Trauer um das Verlorene und Jubel über das Gewonnene, zwischen Furcht und Hoffnung sich abspiegeln. Das Reflectiren des Verstandes über den eignen sinnlichen Erregungszustand und die unschuldige Qualität der zu erwartenden sinnlichen Genüsse wäre bei einer lieblos vermählten und in späteren Jahren zum ersten Mal die Leidenschaft kennen lernenden Frau schon dramatisch bedenklich genug, bei einem unschuldig sein sollenden vierzehnjährigen Kinde ist es geradezu widerwärtig.

> „... lehre mir
> Ein Spiel (!), wo jedes reiner Jugend Blüthe
> Zum Pfande setzt, gewinnend zu verlieren!
> Verhülle mit dem schwarzen Mantel mir
> Das wilde Blut, das in den Wangen flattert,
> Bis scheue (?) Liebe kühner wird, und nichts
> Als Unschuld sieht in inn'ger Liebe Thun. —
> Ich kaufte einen Sitz der Liebe mir,
> Doch ach, besass ihn nicht; ich bin verkauft,
> Doch noch nicht übergeben. Dieser Tag
> Währt so verdriesslich lang mir, wie die Nacht
> Vor einem Fest dem ungeduld'gen Kinde,
> Das noch sein neues Kleid nicht tragen durfte."

Es ist möglich, dass dies die Gedanken einer Italienerin vor der Hochzeitsnacht sind, die einer Deutschen oder modernen Engländerin sind es sicher nicht, am wenigsten in der precären Situation einer Julia.

Wie Julia vor dem Wendepunkte ihres Lebens sich als ge-

müthlos erweist, so auch nach demselben; denn sie weiss sich mit Romeo nichts anderes zu sagen, als dass beide das abgedroschene Witzspiel über Nachtigall und Lerche, Sonnen- oder Mondenschein uns nochmals auftischen. Wem in gewissen Situationen der Witz nicht ausgeht, der liefert damit den sichersten Beweis, dass er kein Gemüth hat. Die Tagelieder, denen diese Scene nachgebildet ist, stammen aus einer Zeit conventioneller höfischer Kunstdichtung, wo die Liebe selbst ein verkünsteltes Spiel der Eitelkeit und Phantasie war, das nach einem Codex conventioneller höfischer Regeln betrieben wurde; sie sind romanischen Ursprungs und für Deutschland und England stets importirte, wenn auch eifrig copirte, Waare geblieben. Wer wird im Ernste glauben, dass die Liebenden Nachtigall und Lerche oder Mond und Sonne verwechseln, oder durch ihre Behauptungen einander wirklich zu täuschen hoffen? Wenn aber keins von beiden annehmbar, so ist das ganze ein bewusstes Spiel der Phantasie mit leeren Hülsen tauben Witzes, die sie sich an Stelle des natürlichen Ausdrucks echter seelenvoller Innerlichkeit darbieten. Die deutschen Vertheidiger solcher Scenen wären zu entschuldigen, wenn wir in der heimischen Dichtung nichts besässen, woraus wir uns ein Beispiel entnehmen könnten, wie deutsches Gemüth und jungfräuliche Innigkeit sich äussert; aber für Leute die ihren Goethe gelesen haben, ist solche shakespearomanische Verblendung unentschuldbar. Im Allgemeinen giebt man bereitwillig zu, dass in diesem Stücke „der hochpathetischen, schwülstig-tiefsinnigen Ausdrücke und gezwungenen Bilder mehr vorkommen als in den meisten andern Werken Shakespeare's“ (Gervinus I, 258), und erklärt dies richtig theils durch des Dichters Jugend, theils durch die von Concepten und Antithesenwerk strotzende nächste Quelle (das Gedicht von Brooke); im Besondern aber bemüht man sich nichts desto weniger, die geschmacklosen und anstössigen Scenen und Stellen als Wunderwerke der Poesie weiss zu waschen.

Wir müssen nach diesen Betrachtungen die Frage, ob „Romeo und Julia“ noch als dramatische Verkörperung unsres Ideals der Liebe angesehen werden könne, entschieden verneinen. Othello ist uns noch heute das Drama der Eifersucht, Macbeth noch heute die Tragödie des Ehrgeizes, aber Romeo und Julie nicht mehr das Drama der Liebe. Die Ursachen hierfür liegen theils in dem bedenklichen Ton, der den Verkehr der Geschlechter im England

Shakespeare's beherrschte, theils in der Beschaffenheit der Quelle, welche ihren nationalen italienischen Charakter in keinem Punkte verleugnet. Wir sind einerseits in unserer Auffassung der Liebe über die Zeit Shakespeare's hinausgeschritten und haben unsre Gefühlsweise verfeinert und vertieft; andrerseits sind wir nicht Romanen sondern Germanen, nicht Italiener sondern Deutsche, und haben als solche ein wesentlich anderes Ideal der Liebe, ein anderes Ideal des Mannes und ein anderes des Weibes. Die romanische Liebe geht in einer durch Phantasie und Esprit veredelten Sinnlichlichkeit auf, die deutsche ruht vor Allem in den Tiefen des Gemüths, für das die Romanen nicht einmal ein Wort haben. Von dem deutschen Manne verlangen wir in allererster Reihe Männlichkeit, eine geschlossene, ihrer selbst bewusste ruhige Kraft; der Romane scheut den hiermit leicht verbundenen schwerfälligen Ernst und begnügt sich statt eines echten Mannes gern mit einem Cavalier von *noblesse* und *générosité*. Von der Jungfrau erwarten wir unbedingt, wenn nicht von vornherein der Erscheinung aller Duft und Schmelz abgestreift sein soll, weibliches Zartgefühl, an dessen reservirte Feinfühligkeit wir ziemlich hohe Ansprüche stellen; dem Romanen erscheint die vorwiegend receptive und passive Beschaffenheit unseres Frauenideals leicht als zimperliche Langweiligkeit, er verlangt vielmehr feurige Phantasie, hinreissenden Schwung und reizende Ueppigkeit. Romeo und Julia entsprechen mithin ziemlich wohl den romanischen Idealen, aber sie contrastiren auf das Schroffste mit den deutschen. Die erste Seite dieser Thatsache wird für unser kosmopolitisches Interesse genügen, um das Stück auch trotz seiner dramatischen Mängel und trotz der Fremdartigkeit seines Inhalts mit um so ungetrübterem Genusse stets von Neuem zu lesen und mit anzusehen, je deutlicher wir uns ein für allemal die Heterogeneïtät der dargestellten Empfindungen mit den unsrigen zum Bewusstsein gebracht haben, und je weniger wir deshalb an dieser einmal klar begriffenen Fremdartigkeit noch Anstoss zu nehmen geneigt sind.

Bei alledem bleibt die Frage offen, wie Shakespeare in seiner sonst echt germanischen Gefühlsweise dazu kam, das Problem der Liebe das einzige Mal, wo er es zum Mittelpunkt einer Tragödie machte, nicht nur nach einer romanischen Quelle, sondern auch wesentlich im romanischen Sinne zu behandeln. Wenn

wir mit Recht überzeugt sein dürfen, dass unser modernes deutsches Ideal der Liebe das tiefere, feinere und edlere ist, so muss man darüber stutzen, dass Shakespeare sich mit der Darstellung einer niedrigeren Entwickelungsstufe dieser Idee begnügte, wie dieselbe sich in einem ihm fremden Nationalcharakter entfaltet und befestigt hatte. Für einen Dichter zweiten oder dritten Ranges würde zur Rechtfertigung vielleicht der Hinweis darauf genügen, dass die Geschlechtsliebe in England zur Zeit der Elisabeth sich im Durchschnitt von den romanischen Zuständen wohl nicht so sehr wie jetzt unterschied; indessen ein Dichtergenius ersten Ranges soll und kann sich über die durchschnittliche Denk- und Empfindungsweise seiner Umgebung mindestens um eine Stufe erheben, und Shakespeare selbst hat nach anderen Richtungen die glänzendsten Beweise für diese Möglichkeit geliefert. Wenn er gerade in der Sphäre der Geschlechtsliebe diese Verfeinerung und Vertiefung des Zeitgeschmacks unterlassen hat, so kann der Grund dafür nur in einem bestimmten Mangel seiner natürlichen Veranlagung und geistigen Entwickelung gesucht werden, in einem mangelnden Verständniss für das Verhalten edler Weiblichkeit und Jungfräulichkeit bei dem Keimen, Wachsen und Blühen der Geschlechtsliebe. Er hat uns die schönsten Bilder zartfühlender Weiblichkeit in den verschiedensten Lebensbeziehungen zu zeichnen gewusst: die treue Gattin in Desdemona und Imogen, die zärtliche Tochter in Cordelia, die Patriotin und Mutter in Volumnia; nur die Art, wie das edle Weib dazu gelangt, sich dem Manne hinzugeben, hat er nicht nach unserm Geschmack zur Erscheinung zu bringen vermocht. (Wie abstossend erscheint uns nicht die Desdemona, die mit dem ältlichen Mohren davonläuft, im Vergleich zu der durch Misstrauen gekränkten Unschuld in den letzten Acten!) Es ist eine Forderung der Gerechtigkeit, den gerade in diesem Punkte so weit vorgeschrittenen Leistungen unserer Dichter gegenüber diese schwache Seite des vielfach überschätzten Briten energisch zu betonen, aus welcher allein Verirrungen begreiflich werden, wie die abscheuliche Werbescene Richard's III., die uns wie ein dem ganzen weiblichen Geschlecht in's Angesicht geschleuderter bitterer Hohn vorkommt.

VI. Der Ideengehalt in Goethe's Faust.

(1871.)

1. Faust's Charakter.

Goethe's Faust ist als Dichtwerk bald himmelhoch gepriesen, bald vielfach angefochten und bemängelt worden, aber Niemand hat bis jetzt bestritten, dass dies Werk durch seinen fundamentalen Gedankengehalt von unberechenbarer Bedeutung, und zwar von typischer Bedeutung sowohl für das Ringen der ganzen Menschheit, als auch speciell für das der deutschen Volksseele, ein treuer Spiegel deutscher Verirrungen und Geisteskämpfe und dadurch ein Führer zur tieferen Selbsterkenntniss eigenen Wesens für das deutsche Volk geworden ist. Der Anschaulichkeit der Dichtung gemäss ist nur dieser Ideengehalt in durchaus individueller Gestalt geboten (von eingestreuten Sentenzen ist hier natürlich nicht die Rede), und das Typische der Darstellung besteht nicht in abstracter Allgemeinheit der Figuren und Vorgänge, sondern darin, dass die lebendig individualisirten Gestalten jeden von uns sofort eine Verwandtschaft mit uns selbst erkennen lassen, also eine Menge Einzelfälle nicht begrifflich unter sich befassen, sondern repräsentativ vertreten, wenn auch wegen der individuellen Abweichungen nur in mehr oder minder annähernder Weise. Wenn der Mephistopheles als Personification einer in's Uebermenschliche karrikirten menschlichen Einseitigkeit sich von abstracter Allgemeinheit minder frei hält, so gilt doch obiges Lob in uneingeschränkter Weise vom Faust selber. Er ist es daher auch vorzugsweise, der als Repräsentant des ganzen Menschen hauptsächlich das gedankliche Interesse auf sich lenkt, während Mephistopheles mehr als gelegentliches Correctiv den augen-

blicklichen und vorübergehenden Einseitigkeiten Faust's gegenüber dient, und nur in seltenen Momenten einen endgültig höheren Standpunkt als dieser behauptet, insoweit die ihm in Folge seiner Freiheit von menschlichen Illusionen eignende grössere Klarheit und Unbefangenheit des Denkens nicht durch teuflische Affecte gehässiger Bosheit getrübt wird. Es wird demnach vor Allem der Charakter und die psychologische Entwickelung des Faust sein, welche wir in Betrachtung zu ziehen haben, wenn wir uns die Grundideen des Faust zum Bewusstsein bringen wollen.

Goethe selbst schlägt im Faust die fundamentale Bedeutung des Charakters sehr hoch an; auf die Frage des Faust: „Was bin ich denn?“ antwortet Mephisto:

> Du bist am Ende — was Du bist.
> Setz dir Perrücken auf von Millionen Locken,
> Setz dinen*Fuss auf ellenhohe Socken,
> Du bleibst doch immer was du bist.

Freilich liegt darin eine absichtlich deprimirende Unwahrheit, insofern die Möglichkeit der menschlichen Entwickelung geläugnet wird, welche doch der ganze Faust predigt; aber die Wahrheit bleibt bestehen, dass nur auf dem Fundamente des als Verhängniss vorgefundenen Gegebenen, nicht aber unabhängig und ohne Rücksicht auf dasselbe, ein Höherstreben möglich ist. Letzteres aber will Faust in seinem titanenhaften Drange zu Anfang, und deshalb hat Mephisto Recht, ihn zu verspotten,*) da er mit seinem „Allein ich will“ das Unmögliche möglich machen zu können glaubt.

In Anbetracht der fundamentalen Bedeutung der natürlichen psychologischen Mitgift werden wir unsere Betrachtung mit der Persönlichkeit des Faust zu beginnen haben, wie dieselbe vor dem Anfang des ersten Acts aus den zerstreuten Aeusserungen des Gedichts zu reconstruiren ist. Diesen psychologischen Hintergrund im Helden muss jede gute Dichtung so weit als nöthig durchscheinen lassen, und der dramatisch nicht zu rechtfertigende lange Monolog des Faust im ersten Act dient zum Theil diesem Zwecke.

Wie aus der Scene „vor dem Thor“ hervorgeht, ist Goethe's

---

*) Lasst ihn (den Poeten) Euch das Geheimniss finden,
Grossmuth und Arglist zu verbinden,
Und Euch mit warmen Jugendtrieben
Nach einem Plane zu verlieben.

Faust der Sohn eines beim Landvolk geachteten und geehrten Arztes, von dem er einen Theil des Rufes schon ererbt hat.

> Mein Vater war ein dunkler Ehrenmann,
> Der über die Natur und ihre heil'gen Kreise
> In Redlichkeit, jedoch auf seine Weise,
> Mit grillenhafter Mühe sann.

Von einem solchen „Adepten" konnte Faust natürlich nicht eine Erziehung zu gesellschaftlicher Gewandtheit und Sicherheit erhalten, so dass ihm nach seinem eigenen Geständniss „die leichte Lebensart fehlt"; das Bewusstsein dieses Mangels macht ihn verlegen, so dass Mephisto ihn zum Selbstvertrauen ermahnen muss.

> Ich wusste nie mich in die Welt zu schicken,
> Vor Andern fühl' ich mich so klein;
> Ich werde stets verlegen sein.

Vom Vater zeitig in dessen Beruf eingeführt, lernt er dessen Medicamenten misstrauen und sie als schädlich erkennen; von dieser ersten Enttäuschung wendet sich sein Herz zu der noch unangefochteten Gläubigkeit seiner mittelalterlichen Erziehung.*)

> An Hoffnung reich, *im Glauben fest*,
> Mit Thränen, Seufzen, Händeringen
> Dacht' ich das Ende jener Pest
> Vom Herrn des Himmels zu erzwingen.

Ein so ideales Gemüth wie Faust musste nothwendig in Religiosität sich schwelgend versenken, so lange nicht des Zweifels Frosthauch seinen Reif auf diese Gefühle geworfen.

> Sonst stürzte sich der Himmelsliebe Kuss
> Auf mich herab in ernster Sabbathstille;
> Da klang so ahnungsvoll des Glockentones Fülle,
> Und ein Gebet war brünstiger Genuss;
> Ein unbegreiflich holdes Sehnen
> Trieb mich, durch Wald und Wiese hinzugehn,
> Und unter tausend heissen Thränen
> Fühlt' ich mir eine Welt erstehn.

Wenn Faust zu den Himmelstönen des Ostergesanges sagt:

> Klingt dort umher, wo *weiche* Menschen sind,

so thut er sich damit Unrecht; er besitzt noch vollständig die Weich-

---

*) An diesen Klang von Jugend auf gewöhnt . . .

heit und den idealen Drang seiner Jugend; nur die zersetzende Kritik des Verstandes hat ihn dahin gebracht, dass er sagen muss:

> Die Botschaft hör' ich wohl, allein mir fehlt der Glaube;

den Idealen gegenüber, an die er doch noch glaubt, ist er noch derselben Weichheit fähig.

Geburt, Wissensdurst und Mangel an Lebensart und gesellschaftlichem Selbstvertrauen vereinigten sich, Faust in eine rein wissenschaftliche Laufbahn zu führen, während sein Ehrgeiz, seine Herrschsucht und leidenschaftliche Genusssucht ohnedies eher dazu angethan gewesen wären, ihn von jung auf in's praktische Leben zu drängen. Wenn er übrigens auch dem öffentlichen Leben und der höheren Gesellschaft fern blieb, so darf man darum nicht glauben, dass er seine Studentenzeit als Duckmäuser hinter Büchern und Träumereien verlebt habe. Im Gegentheil lässt seine ungebändigte Leidenschaftlichkeit *a priori* annehmen, dass er ein recht toller Student gewesen sei, und seine frivolen Bemerkungen und Anforderungen an Mephisto nach der ersten Begegnung mit Gretchen, die er selbst als „so sitt- und tugendreich" anerkennt, können dies nur bestätigen. Denn es genügt ihm die Voraussetzung, dass sie über 14 Jahre alt sei, zu der Behauptung:

> Hätt' ich nur sieben Stunden Ruh,
> Brauchte den Teufel nicht dazu,
> So ein Geschöpfchen zu verführen.

Man kann hiernach dem Mephisto nur Recht geben, wenn er sagt:

> Du sprichst ja wie Hans Liederlich,
> Der begehrt jede liebe Blum' für sich,
> Und dünkelt ihm, es wär' kein Ehr'
> Und Gunst, die nicht zu pflücken wär;
> Geht aber doch nicht immer an.

Man kann in dieser unmotivirten Frivolität Faust's in der That nur eine Reminiscenz tollen Studentenlebens sehen; denn diese Ansichten, die selbst der Teufel zu berichtigen sich gedrungen sieht, sind in der That studentisch, wie es bei einem Manne, der seit seiner Studentenzeit mit Frauen nicht verkehrt hat, weiter nicht zu verwundern ist. Dies ist eben Faust's Unglück, wenn man so sagen darf: die einseitige Richtung seiner theoretischen Existenz seit der Studentenzeit. Er wäre keineswegs unempfänglich gewesen für die

Güter dieser Welt. Unter den Gründen für das: „Es möchte kein Hund länger so leben!" führt er zuletzt mit Nachdruck an:

> Auch hab' ich weder Gut noch Geld,
> Noch Ehr' und Herrlichkeit der Welt.

Auch von Mephisto erwartet er unter anderem „rothes Gold" und „der Ehre schöne Götterlust", wenn er auch weiss, dass beides schnell zerrinnt, und im zweiten Theil (Act 4) ruft er stolz aus: „Herrschaft gewinn' ich, Eigenthum!" Von dem Tod der Ehre sagt er begeistert:

> O selig der, dem er im Siegesglanze
> Die blut'gen Lorbeern um die Schläfe windet.

Er ahnt wohl die illusorische Beschaffenheit der „Ehr' und Herrlichkeit der Welt", aber er besitzt die nöthige Unbefangenheit des Geistes zur vollständigen kritischen Durchschauung derselben gerade deshalb nicht, weil er sie gegen seinen Willen hat entbehren müssen,*) weil er in seiner einsamen Studirstube, abwechselnd mit einsamem Naturgenuss, die Aufgaben des Lebens nicht in dem Maasse bewältigt hat, um sich zur Freiheit gegen dieselben zu erheben. Im theoretischen Studium hatte er Ersatz für Alles zu finden gehofft: für den verlorenen Glauben seiner Kindheit und für das nicht mit neidloser Freiheit resignirte, sondern mit unterdrückter Gluth geschlossenen Auges bei Seite gelassene Gewühl des Lebens und „Rollen der Begebenheit". Als nun die schreckliche Entdeckung von der Hoffnungslosigkeit des menschlichen Erkenntnissstrebens in ihm aufdämmert und mehr und mehr zur Ueberzeugung wird, da muss nothwendiger Weise die Reue

*) Entbehren sollst Du! sollst entbehren:
Das ist der ewige Gesang,
Der Jedem an die Ohren klingt,
Den unser ganzes Leben lang
Uns heiser jede Stunde singt.
Nur mit Entsetzen wach' ich Morgens auf,
Ich möchte bittre Thränen weinen,
Den Tag zu sehn, der mir in seinem Lauf
Nicht einen Wunsch erfüllen wird, nicht einen,
Der selbst die Ahnung jeder Lust
Mit eigensinn'gem Krittel mindert,
Die Schöpfung meiner regen Brust
Mit tausend Lebensfratzen hindert!

über die geopferte Jugendzeit den inzwischen herangereiften Mann erfassen, und nichts rettet ihn davor, den Kampf mit den realen Mächten des Lebens nachträglich aufzunehmen und durchzukämpfen, um sich die Freiheit des Geistes ihnen gegenüber doch noch zu erringen. Aber jetzt fehlt ihm zu diesem Kampfe Eines, das er in der Jugend besass: die Naivität. Und das ist der ewige Fluch der Faust'schen Naturen, dass sie nicht umhin können, diesen Kampf durchzukämpfen, während ihnen der Glaube an die Illusionen fehlt, welcher der naturwüchsigen noch von keiner Kritik angefressenen Jugend die Kraft zu diesem Kampfe verleiht.

Betrachten wir zunächst, zu welchen Resultaten Faust von seinen theoretischen Studien geführt wurde. Von der Gläubigkeit seiner Jugend ist nur ein naturalistischer Pantheismus übrig geblieben, der dem Standpunkte der Zeit entsprechend für Naturgeister und magische Bestrebungen reichen Spielraum lässt, aber an eine Fortdauer der individuellen Seele nicht mehr glaubt.

> Der Allumfasser,
> Der Allerhalter,
> Fasst und erhält er nicht
> Dich, mich, sich selbst? . . .
> Erfüll' davon Dein Herz, so gross es ist,
> Und wenn Du ganz in dem Gefühle selig bist,
> Nenn' es dann wie Du willst,
> Nenn's Glück! Herz! Liebe! Gott!
> Ich habe keinen Namen
> Dafür! Gefühl ist Alles.

Er bebt nicht mehr vor jener „dunkeln Höhle“,

> In der sich Phantasie zu eigner Qual verdammt . . .
> Das Drüben mag mich wenig kümmern . . .
> Nach drüben ist die Aussicht uns verrannt:
> Thor, wer die Augen dorthin blinzend richtet,
> Sich über Wolken Seinesgleichen dichtet!

Und bei seinem intendirten Selbstmord ist er sich völlig klar darüber, dass er auf die Gefahr hin handelt, „in Nichts dahin zu fliessen“. Der Erkenntnissdrang bietet allerdings erhabene Augenblicke, wo man von grossen Erfolgen begeistert seinen Gewinn überschätzt, und den relativen Fortschritt als einen absoluten feiert. Die Citation des Erdgeistes kann als Symbol eines solchen Augenblicks angesehen werden, wo der Denker die Lösung der ewigen Räthsel gefunden und den Urquell des Seins berührt zu haben

glaubt; — aber die Enttäuschung durch die Selbstkritik ist dann um so bitterer.

> Ich Ebenbild der Gottheit, das sich schon
> Ganz nah gedünkt dem Spiegel ew'ger Wahrheit,
> Sein selbst genoss, in Himmelsglanz und Klarheit,
> Und abgestreift den Erdensohn;
> Ich mehr als Cherub, dessen freie Kraft
> Schon durch die Adern der Natur zu fliessen
> Und, schaffend, Götterleben zu geniessen,
> Sich ahnungsvoll vermass, wie muss ich's büssen!

Die Erhebung ist vorübergehend, die Depression dauernd.

> Den Göttern gleich' ich nicht, zu tief ist es gefühlt,
> Dem Wurme gleich' ich, der den Staub durchwühlt. —
> O glücklich, wer noch hoffen darf
> Aus diesem Meer des Irrthums aufzutauchen!

So findet er sich nach dem Studium aller Wissenschaften seiner Zeit „so klug als zuvor“,

> Und sehe, dass wir nichts wissen können,
> Das will mir schier das Herz verbrennen . . .
> Bilde mir nicht ein, was Recht's zu wissen,
> Bilde mir nicht ein, ich könnte was lehren,
> Die Menschen zu bessern und zu bekehren. —
> Sprech ich vernünftig, wie ich's angeschaut,
> Erklang der Widerspruch gedoppelt laut.

So musste er „das Leere lernen, Leeres lehren“, was er nachgerade als ein „an der Nase herumziehen seiner Schüler“ erkannte.

> Des Denkens Faden ist zerrissen,
> Mir ekelt lange vor allem Wissen.

Dieser skeptischen Selbstgeringschätzung, dieser sokratischen Bescheidenheit und diesem verzweifelten Wissensekel steht nun in der Welt der hohle Gelehrtendünkel gegenüber. Im Vergleich zu diesem findet sich Faust natürlich „gescheiter als alle die Laffen“, weil er jene noch weit geringer schätzen muss als sich selbst, sowohl was intellectuelle Anlagen, als was erreichte Resultate betrifft. Diese berechtigte relative oder comparative Höherschätzung seiner selbst, welche sich mit der intellectuellen Selbstverachtung sehr wohl verträgt, erscheint jedoch dem Gelehrtendünkel als ein noch gesteigerter Hochmuth, welcher seine Bodenlosigkeit eben durch das Geständniss des Nichtswissens enthülle, daher Faust sich bald vor den „widerwärtigen Streichen“ seiner Collegen zur Isolirung ver-

urtheilt sieht (Thl. II, Act 1, Scene mit Mephisto). Dazu kommt, dass die Negation gegen sanctionirte Dogmen verstösst:

> Ja was man so erkennen heisst!
> Wer darf das Kind beim rechten Namen nennen?
> Die Wenigen, die was davon erkannt,
> Die thöricht gnug ihr volles Herz nicht wahrten,
> Dem Pöbel ihr Gefühl, ihr Schauen offenbarten,
> Hat man von je gekreuzigt und verbrannt.

So gezwungen, sein Bestes in sich zu verschliessen und als Lehrer leeres Stroh zu dreschen, isolirt und angefeindet von den Collegen, verzweifelnd an der Möglichkeit des Erkennens, sich ekelnd vor dem Wissen, und seine intellectuellen Fähigkeiten geringschätzend, muss Faust nothwendig zu dem Entschluss kommen, die Gelehrtenlaufbahn aufzugeben, muss nothwendig sein lange gewaltsam unterdrückter Lebensdrang zu seinem Rechte gelangen. Wie ihn aber in seinem theoretischen Studium stets die geheime Hoffnung beseelte, durch Ergründung des Urquells der Natur auch unbeschränkte Gewalt über deren Kräfte zu erlangen, so erlischt auch jetzt niemals ganz der Wissensdrang in ihm, sondern er hofft durch das Bündniss mit dem Teufel und die hierdurch eröffneten practischen Hilfsquellen zugleich (wenn auch jetzt in zweiter Reihe) doch noch zu den Principien des Alls zu gelangen. So sagt er in jener dankenden Anrede an den Erdgeist, die allerdings in die Composition der Dichtung, wie sie uns vorliegt, nicht recht passen will:

> Vergönnest mir, in ihre (der Natur) tiefe Brust
> Wie in pen Busen eines Freunds zu schauen.
> Du führst die Reihe der Lebendigen
> Vor mir vorbei, und lehrst mich meine Brüder
> Im stillen Busch, in Luft und Wasser kennen.

Und im zweiten Theil sagt er zu Mephisto:

> Du sendest mich in's Leere,
> Damit ich dort so Kunst als Kraft vermehre; . . .
> Nur immer zu! Wir wollen es ergründen;
> In deinem Nichts hoff' ich das All zu finden.

Aber wie in seiner Gelehrtenzeit der Lebensdrang, so ist nunmehr der Forschungstrieb gewaltsam unterdrückt oder wenigstens so sehr in die zweite Reihe gedrängt, dass er erst nach längerer Pause wieder auftaucht und nur sporadisch sein Dasein documentirt.

Wir haben nunmehr unseren Blick auf diejenigen Charakter-

anlagen des Faust zu richten, welche geeignet sind, ihn in das practische Leben zu drängen. Die charakterologische Grundlage des inneren Zwiespalts, der Faust verzehrt, drückt dieser selbst auf Wagner's Lobpreisung der Geistesfreuden des Studiums in stiller Winternacht also aus:

Du bist Dir nur des einen Triebs bewusst;
O lerne nie den andern kennen!
Zwei Seelen wohnen, ach, in meiner Brust,
Die eine will sich von der andern trennen;
Die eine hält mit derber Liebeslust
Sich an die Welt mit klammernden Organen;
Die andre hebt gewaltsam sich vom Dust
Zu den Gefilden hoher Ahnen.

Dasselbe sagt Mephisto mit anderen Worten im Prolog:

Vom Himmel fordert er die schönsten Sterne
Und von der Erde jede höchste Lust.

Wenn der sich an die Welt klammernde Trieb in der ersteren Stelle scharf bezeichnet ist, so ist der andere Ausdruck minder klar; jedenfalls bedeutet die Erhebung „vom Dust“ eine Erhebung über die trübe Unruhe des weltlichen Treibens, und „die Gefilde hoher Ahnen“ eine Region übersinnlicher Ideale. Zwischen dem irdischen Gewühl der sinnlichen Realität und dem Strudel ihrer leidenschaftlichen Unruhe einerseits und dem Reich der Ideale des Geistes andererseits steht die Welt der Phantasie mitten inne, als der leidenschaftslose symbolische Abglanz der reinen Idee, wie er sich im Reiche der Schönheit offenbart. Diese Mittelstufe erwähnt Faust hier nicht, aber der Trieb nach derselben ist in ihm ebenso mächtig als zu den beiden anderen. Zeugniss dafür ist sein lebhafter Sinn für Naturschönheit, die Wonne, mit der er in derselben schwelgt, man kann sagen: seine Naturschwärmerei, — und auf der anderen Seite nicht minder seine Begeisterung für die antike Schönheit der Helena. — Auch dem Reich der Ideale kann man sich auf doppelte Weise zu nähern suchen, einerseits durch das theoretische Streben, sie erkennend zu erwerben und durchdringen, und andererseits durch das practische Bemühen, sie arbeitend und schaffend zu realisiren. Faust beginnt mit dem ersteren, geht durch die sinnliche Realität und die Welt der Schönheit hindurch und endet bei dem letzteren. Es liegt hierin ohne Frage eine gewisse Zufälligkeit des individuellen Entwickelungsganges und es würde z. B. nicht minder

naturwahr sein, einen Mann, der seine beste Kraft der practischen Verwirklichung der Ideale gewidmet, sich später ausschliesslich theoretischen Studien widmen zu sehen, — aber der erstere Weg hat eben deshalb für uns ein solches Interesse, weil er typisch für den Entwickelungsgang des deutschen Volksgeistes ist, oder — hoffen wir, so sagen zu dürfen — war.

Es lebt im Faust eine gährende Unruhe, eine hastige Leidenschaftlichkeit, eine widerspruchsvolle Unbeständigkeit, welche nur bewundern lässt, dass er es so lange beim Studium ausgehalten hat. Mephisto sagt von ihm im Prolog:

> Ihn treibt die Gährung in die Ferne,
> Er ist sich seiner Tollheit halb bewusst; . . .
> Und alle Näh' und alle Ferne
> Befriedigt nicht die tiefbewegte Brust.

Und vor der Scene mit dem Schüler:

> Ihm hat das Schicksal einen Geist gegeben,
> Der ungebändigt immer vorwärts dringt,
> Und dessen übereiltes Streben
> Der Erde Freuden überspringt. . .
> Und seiner Unersättlichkeit
> Soll Speis' und Trank vor gier'gen Lippen schweben.

Wie sehr Faust sich seiner Leidenschaftlichkeit bewusst ist, geht aus den folgenden Stellen hervor:

> Werd' ich beruhigt je mich auf ein Faulbett legen,
> So sei es gleich um mich gethan. . . .
> Wie ich beharre, bin ich Knecht,
> Ob Dein, was frag' ich, oder wessen. —
>
> Ich bin nur durch die Welt gerannt;
> Ein jed' Gelüst ergriff ich bei den Haaren,
> Was nicht genügte, liess ich fahren,
> Was mir entwischte, liess ich ziehn.
> Ich habe nur begehrt und nur vollbracht,
> Und abermals gewünscht, und so mit Macht
> Mein Leben durchgestürmt. . . .
> Im Weiterschreiten find' er Qual und Glück
> Er, unbefriedigt jeden Augenblick! —
>
> Bin ich der Flüchtling nicht, der Unbehauste,
> Der Unmensch ohne Zweck und Ruh,
> Der wie ein Wassersturz von Fels zu Felsen brauste,
> Begierig wüthend nach dem Abgrund zu? —

Der letzte Trumpf seines grossen Fluches lautet:

> Und Fluch vor Allem der Geduld!

Als er sich vom Wissen abkehrt, da ruft er Mephisto zu:

> Stürzen wir uns in das Rauschen der Zeit,
> In's Rollen der Begebenheit!
> Da mag denn Schmerz und Genuss,
> Gelingen und Verdruss
> Mit einander wechseln, wie es kann,
> Nur rastlos bethätigt sich der Mann.

Diese Leidenschaftlichkeit hat etwas Maassloses; maasslos ist Faust ebenso in der Sinnlichkeit und im Streben nach practischen Zielen wie im Wissensdurst.*) Hätte er nicht das Unendliche im Wissen erstrebt, hätte er vielmehr in weiser Selbstbeschränkung auf schmalem Felde relativ grosse Erfolge erzielt, so wäre der Rückschlag in den Skepticismus nicht so vernichtend gewesen.

> Ich fühl's, vergebens hab' ich alle Schätze
> Des Menschengeists auf mich herbeigerafft. . . .
> Ich bin nicht um ein Haar breit höher,
> Bin dem Unendlichen nicht näher.

Charakteristisch hierfür ist auch der Werth, den er dem Schauer vor dem Erhabenen beilegt:

> Das Schaudern ist der Menschheit bestes Theil;
> Wie auch die Welt ihm das Gefühl vertheure,
> Ergriffen, fühlt er tief das Ungeheure.

Diese Maasslosigkeit, dieser titanenhafte Ungestüm, führt nun einerseits zur tyrannischen Rücksichtslosigkeit und Nichtachtung fremden Willens und fremden Rechts und andererseits zur Ueberstürzung; ersteres gleicht in formeller Hinsicht auf ein Haar der frechen Selbstsucht, während es sich inhaltlich sehr wohl mit der opferwilligsten Hingebung an fremde Interessen verträgt; letzteres führt nothwendig zum schnellen Wechsel der Ziele, d. h. zu einer Unbeständigkeit, die wie Leichtsinn aussieht. Das tyrannische Gemüth Faust's, das er selbst in den Worten durchscheinen lässt:

> Wer befehlen soll,
> Muss im Befehlen Seligkeit empfinden,

offenbart sich schon nach der ersten Begegnung mit Gretchen, in der rohen und rücksichtslosen Art und Weise, wie er von Mephisto begehrt, er müsse ihm zur Nacht „die Dirne schaffen“, nicht minder

*) Charakteristisch ist hierfür in der Stelle von den zwei Seelen das „gewaltsam“ auch von der Erhebung der anderen idealen Seele gebraucht.

in der aufbrausenden Wuth gegen Mephisto, als er hört, dass Gretchen im Gefängniss ist, womit er sein eigenes Schuldbewusstsein gleichsam durch die Zornausbrüche gegen einen andern übertäuben will. Mephisto entgegnet ihm daher an letzterer Stelle mit vollem Recht: „Das ist so Tyrannenart, sich in Verlegenheiten Luft zu machen.“ Und als Faust schon am Rande des Grabes steht, bricht seine tyrannische Willkür noch einmal wie eine zum letzten Mal auflodernde Flamme in furchtbarer Weise hervor.

> Mir giebt's im Herzen Stich um Stich,
> Mir ist's unmöglich zu ertragen!
> Und wie ich's sage, schäm' ich mich.
> Die Alten droben sollten weichen,
> Die Linden wünscht' ich mir zum Sitz;
> Die wen'gen Bäume, nicht mein eigen,
> Verderben mir den Weltbesitz....
> So sind am härtsten wir gequält,
> Im Reichthum fühlend, was uns fehlt.

Die sachlich unmotivirte Expropriation des alten Paares lässt er nun, in seiner kindisch-greisen Laune, durch rohe Gesellen in's Werk setzen, welche den Hof verbrennen, während die beiden Alten vor Schreck sterben. Die einzige Strafe, die Faust über sie verhängt, besteht in dem Befehl, sich in den Raub zu theilen. Diese rohe Rücksichtslosigkeit des alten Faust entspricht ganz der des jungen, mit welcher er das verführte Gretchen, der er in einer für den gelehrten Doctor Faust unverzeihlichen Fahrlässigkeit die Mutter ermordet hat, nach der einen Nacht so lange sich selbst überlässt, ohne sich um sie zu bekümmern, bis der ganze Ort von der Gewissheit ihrer Schande erfüllt ist; dann aber noch mehr als dies: nachdem er bei einem Versuch, sie wieder zu sehen, ihren Bruder erschlagen, kümmert er sich neun Monate gar nicht mehr um die schutzlos der Schmach und Anfeindung Preis Gegebene, und fragt nicht einmal nach ihrem Ergehen, anstatt, wenn er nicht den Muth hatte, sich in den Ort seiner Blutthat mit oder ohne Hilfe höllischer Künste wieder hineinzuwagen, sich doch wenigstens indirect durch Boten oder Briefe mit Gretchen in Verbindung zu setzen, — und er „wiegt sich indess in abgeschmackten Zerstreuungen“, wie er selbst in zu später Schaam bekennt. Die egoistische Rücksichtslosigkeit wird hier zu einer Charakterlosigkeit, die an Gemeinheit und Lumpenthum grenzt, und die Unbeständigkeit in der so prätentiös

gespreizten*) und doch so schnell verrauchten sinnlichen Leidenschaft vollendet das Bild charakterlosen Leichtsinns. Der ungebändigte Ausbruch wahren Schmerzes über diese vor mehr als neun Monaten zum letzten Male gesehene und seitdem vollständig vergessene Geliebte entspricht durchaus der unbeständigen Leidenschaftlichkeit dieses „Unmenschen ohne Zweck und Ruh."

> Aber warum muss der Strom so bald versiegen,
> Und wieder wir im Durste liegen?
> Davon hab' ich so viel Erfahrung.

Es stimmt vortrefflich zusammen, dass von der Gluth, die hinreichte, um Faust zu einer mit Fälschung der Civilstandsregister gleichbedeutenden falschen Zeugnissabgabe zu vermögen, nicht einmal ein Restchen von so viel menschlichem Erbarmen, um nicht zu sagen Interesse, übrig geblieben ist, um Erkundigung einzuziehen, ob und wie sich die von ihm über dem unschuldigen Haupt heraufbeschworenen Wetterwolken entladen haben. In Hinsicht dieser nervös-anämatischen Unruhe einer strohfeuergleich auflodernden und wieder verrauchenden Leidenschaftlichkeit besteht glücklicher Weise keine Aehnlichkeit zwischen Faust und der deutschen Volksseele, die sich eher etwas zur phlegmatischen Beständigkeit neigt, aber freilich bei poetischer Veranlagung gelegentlich ihre masslosen Phantasieflüge für wirkliche Leidenschaftlichkeit zu nehmen geneigt ist, theils aus Eitelkeit, theils um dadurch die practischen Folgen der ersteren eher an sich und anderen entschuldigen zu können.

Leidenschaftlich wie in Forschungstrieb, Herrschsucht und Sinnlichkeit ist Faust auch in der Naturschwärmerei. Man denke an seine Apostrophe an den Mond gleich im Anfang des ersten Theils, oder an seine Verzückung beim Sonnenuntergang in der Scene vor dem Thor; wie dort mit dem Monde, so möchte er hier mit der Sonne fliegen. Wenn in diesen Stellen, so wie in der Beschreibung des Sonnenaufgangs in der ersten Scene des zweiten Theils, noch schwärmerisches Entzücken und Sehnsucht überwiegt, so tritt das wild leidenschaftliche Versenken in die Natur unverhüllt zu Tage in der Scene mit Mephistopheles (Wald und Höhle):

---

*) Ich bin ihr nah, und wär' ich noch so fern,
Ich kann sie nie vergessen, nie verlieren;
Ja ich beneide schon den Leib des Herrn,
Wenn ihre Lippen ihn indess berühren.

Meph. Was hast du da in Höhlen, Felsenritzen
Dich wie ein Schuhu zu versitzen?
Was schlurfst aus Moos und triefendem Gestein
Wie eine Kröte Nahrung ein?

Faust. Verstehst Du, was für neue Lebenskraft
Mir dieser Wandel in die Oede schafft?
Ja würdest du es ahnen können,
Du wärest Teufel g'nung, mein Glück mir nicht zu gönnen.

Meph. Ein überirdisches Vergnügen!
In Nacht und Thau auf den Gebirgen liegen,
Und Erd und Himmel wonniglich umfassen,
Zu einer Gottheit sich aufschwellen lassen,
Der Erde Mark mit Ahnungsdrang durchwühlen,
Alle sechs Tagewerk' im Busen fühlen,
In stolzer Kraft, ich weiss nicht was, geniessen,
Bald liebewonniglich in Alles überfliessen,
Verschwunden ganz der Erdensohn . . .

Mit eben derselben Leidenschaftlichkeit sucht er später das Id
der Schönheit an sich zu reissen, nachdem er dasselbe in Gest
der Helena durch seinen Gang zu den Müttern an's Licht gezog

Hab' ich noch Augen? Zeigt sich tief im Sinn
Der Schönheit Quelle vollen Stroms vergossen?
Mein Schreckensgang bringt seligsten Gewinn.
Wie war die Welt mir nichtig, unerschlossen! . . .
Du bist's, der ich die Regung aller Kraft,
Den Inbegriff der Leidenschaft,
Dir Neigung, Lieb', Anbetung, Wahnsinn zolle.

2. *Faust's psychologische Entwickelung.*

Wir haben in den bisherigen Betrachtungen die Antecedenti
Faust's kennen gelernt, haben gesehen, wie sein Forschungstri
dem am Erkennen Verzweifelnden das Verharren auf der theore
schen Gelehrtenlaufbahn unmöglich machte, und wie sein glühend
Lebensdrang, seine leidenschaftliche Unruhe das einmal von d
Theorie abgelenkte titanenhafte Streben bald in das Leben in sein
vollen und ganzen Bedeutung, in alle Richtungen und Phasen d
menschlichen Jagens und Treibens hinreissen musste. Wir hab
uns nun die naheliegende Frage klar zu machen: was suchte Fa
eigentlich nach gefasstem Entschluss der Abwendung vom Studiu
was erwartete er zu finden, welche Zwecke setzte er sich?

Diese Frage könnte zunächst falsch gestellt erscheinen, we
man sich darauf beruft, dass Faust selber gar keinen Zweck v

folge (Unmensch ohne Zweck und Ruh), sondern bloss dem titanischen Drange zur Bethätigung des Willens zum Leben nach allen Richtungen sich hingebe, dass mit anderen Worten das Verhängniss seiner Natur das masslose Ungestüm des Strebens gleichsam explodiren liess, nachdem das Sicherheitsventil des theoretischen Strebens nach dem Unendlichen abgesperrt worden war. Jedenfalls wäre es ganz unrichtig, zu glauben, dass es bewusster Egoismus gewesen, der Faust zum Genusse trieb. Ein Faust kann wohl insofern Egoist sein, als er danach strebt, sich selbst zum Unendlichen, Absoluten aufzublähen, sich zum Gott zu erheben, — gelangt er aber ein für allemal zu der Einsicht:

> Ich habe mich zu hoch gebläht,
> In Deinen Rang gehör' ich nur. . .
> Den Göttern gleich' ich nicht, zu tief ist es gefühlt,
> Dem Wurme gleich' ich, der den Staub durchwühlt —

dann ist es auch unmöglich, dass er noch irgend welchen Werth darauf legen sollte, dieses jämmerliche Ich zur Geltung zu bringen, es zu hätscheln, und für sein Vorwärtskommen und Reüssiren sich zu mühen, geschweige denn im Kampfe für dasselbe Schuld auf sich zu laden. Sein Lebensdrang ist daher gleichsam über das Princip des Egoismus erhaben und hat etwas Objectives gleich einer Naturgewalt. Freilich wenn auch seinem Bewusstsein das eigene Ich viel zu armselig erscheint, um es zum Mittelpunkt des Strebens zu machen, so hindert das doch nicht, dass dieser gleichsam objective Drang, wo er ein bestimmtes augenblickliches Ziel erfasst hat, auf das Rücksichtsloseste fremde Rechte verletzt und fremdes Wohl zertrümmert, und damit, wie wir gesehen haben, sich von der bewussten principiellen Selbstsucht im Erfolge durch nichts unterscheidet. Hierdurch erscheint aber auch das Böse, das aus diesem unbändigen Willen folgt, wie das Resultat einer objectiven Naturgewalt, nicht als Folge principieller Selbstsucht oder gar charakterologischer Bosheit, wobei immerhin die Verschuldung bestehen bleibt, dass von den Bewusstseinskräften, der Erwägung der Folgen und der vernünftigen Selbstbeherrschung nicht der billiger Weise zu fordernde Gebrauch gemacht war. Diese moralische Seite der menschlichen Entwickelung wird überhaupt im Faust nirgends berührt; die Aufgabe der Selbstbildung des Charakters und der Uebung in Selbstzucht und Selbstbeherrschung bleibt Faust völlig fremd, —

er entbehrt kurz vor seinem Tode (bei der Expropriation der beiden Alten) noch ebenso sehr jeder Ahnung von dieser Aufgabe des Menschen als bei Beginn der Dichtung. Es hängt dies auf das Engste mit der Grenze des Goethe'schen Anschauungskreises zusammen, der sich mit dem Bildungsideal im engeren Sinne (d. h. für intellectuelle und körperliche Fähigkeiten, sowie für ästhetisch-tadelloses gesellschaftliches Benehmen) erschöpft.

Der Egoismus kann auch schon aus einem anderen Grunde nicht Faust's Princip sein, weil er nämlich Denker genug ist, um nicht mehr an die Erreichbarkeit des Glückes für das Individuum zu glauben.

Wenn Phantasie sich sonst mit kühnem Flug
Und hoffnungsvoll zum Ewigen erweitert,
So ist ein kleiner Raum ihr nun genug.
Wenn Glück auf Glück im Zeitenstrudel scheitert.
Die Sorge nistet gleich im tiefen Herzen,
Dort wirket sie geheime Schmerzen,
Unruhig wiegt sie sich, und störet Lust und Ruh';
Sie deckt sich stets mit neuen Masken zu,
Sie mag als Haus und Hof, als Weib und Kind erscheinen,
Als Feuer, Wasser, Dolch und Gift;
Du bebst vor Allem, was nicht trifft,
Und was Du nie verlierst, das musst Du stets beweinen.

Hier ist es deutlich ausgesprochen, dass die Sorge um äussere bestimmte Objecte nur Maske ist, in welche sich die im tiefen Herzen nistende innere Ursache der Qual des Lebens hüllt. Das Elend des Daseins ist unabhängig von der zufälligen Stellung, die man im Leben einnimmt, und von den Verhältnissen, unter welchen man lebt. Dies sagt Faust mit den Worten:

In jedem Kleide werd' ich wohl die Pein
Des engen Erdenlebens fühlen . . . *)
Was kann die Welt mir wohl gewähren? . . .
Und so ist mir das Dasein eine Last,
Der Tod erwünscht, das Leben mir verhasst.

Wenn Mephisto ihn darauf verspottet, weil er selbst seinen Selbst-

*) Diese Stelle beweist zugleich, dass Faust dem eben gerügten Irrthum, als ob die äusseren Objecte der Sorge deren wirkliche Ursachen und nicht bloss Masken und Einkleidungen der wahren inneren Ursachen des Schmerzes seien, in anderer Weise selbst auch verfällt, indem er die nothwendige innere Pein alles Daseins bloss auf Rechnung der Enge des Erdenlebens setzt. Als ob die Weite aller Himmel seine unstillbare Unruhe stillen könnte!

mordversuch nicht ausgeführt habe, so gesteht Faust durch die Seligpreisung eines in der Lebensfülle und womöglich in den Illusionen des Lebens Dahingerafften, dass es seinem Bewusstsein an Kraft fehlt, ohne solche chimärische Hilfsmittel den Willen zum Leben zu überwinden, und sein Zorn gegen die Reminiscenzen der Jugendillusionen, die ihn von diesem Schritte abgehalten hätten, erscheint schon deshalb als rhetorische Diversion, weil ihn ja nichts hindert, das Gift noch jetzt zu trinken. Aber sein Fluch gegen die Illusionen, welche die Seele in dieses Leben der Qual zu bannen vermögen, ist darum nicht minder redlich gemeint.

So fluch' ich Allem, was die Seele
Mit Lock- und Gaukelwerk umspannt
Und sie in diese Trauerhöhle
Mit Blend- und Schmeichelkräften bannt.

Und nun beachte man wohl, was alles er verflucht, und zwar nicht um seiner selbst willen, sondern nur als Illusionen verflucht, welche uns über den Jammer des Daseins täuschen:

Verflucht voraus die hohe Meinung,
Womit der Geist sich selbst umfängt!
Verflucht das Blenden der Erscheinung,
Die sich an unsre Sinne drängt!
Verflucht, was uns in Träumen heuchelt
Des Ruhms, der Namensdauer Trug!
Verflucht, was als Besitz uns schmeichelt,
Als Weib und Kind, als Knecht und Pflug!
Verflucht sei Mammon, wenn mit Schätzen
Er uns zu kühnen Thaten regt,
Wenn er zu müssigem Ergötzen
Die Polster uns zurechte legt!
Fluch sei dem Balsamsaft der Trauben!
Fluch jener höchsten Liebeshuld!
Fluch sei der Hoffnung! Fluch dem Glauben,
Und Fluch vor allem der Geduld!

So sicher ist Faust der illusorischen Beschaffenheit alles Genusses*), dass er dem Mephisto die Wette bietet:

Kannst Du mich schmeichelnd je belügen,
Dass ich mir selbst gefallen mag,
Kannst Du mich mit Genuss betrügen:
Das sei für mich der letzte Tag . . .
Werd' ich zum Augenblicke sagen,
Verweile doch! Du bist so schön!

*) Du hörest ja, von Freud' ist nicht die Rede.

Dann magst Du mich in Fesseln schlagen,
Dann will ich gern zu Grunde gehn.

Faust weiss es, dass er diese Wette nicht verlieren kann, und er behält Recht; denn unbegreiflich ist es aus rein logischem oder juridischem Gesichtspunkte, wie der Teufel so dumm sein kann, einen von Faust (Theil II, Act 5) ausgesprochenen Conditionalsatz für ein Gewinnen der Wette seinerseits zu halten, ganz abgesehen von der selbstverständlichen Thatsache, dass Faust nach Erfüllung der bei dem Conditionalsatz gestellten Bedingung dessen hypothetische Behauptung der vollen Befriedigung Lügen strafen und wieder etwas Anderes und Grösseres wollen würde.

Wer nun so fest wie Faust von der illusorischen Beschaffenheit alles dessen, wonach der Mensch im Leben jagt und ringt, und von der Unmöglichkeit, ihn mit Genuss zu betrügen überzeugt ist, für den braucht es nicht einmal der Faust'schen Verachtung des eignen Ich, um ihn vor principiellem Egoismus zu schützen. Was Faust selbst betrifft, so entspricht es seinem idealistischen Hang zum Unendlichen, dass, als er einmal sich in's reale Leben stürzt, er dieses Leben auch nicht bloss für seine Person, sondern für die ganze Menschheit leben will.

Mein Busen, der vom Wissensdrang geheilt ist,
Soll keinen Schmerzen künftig sich verschliessen,
Und was der ganzen Menschheit zugetheilt ist,
Will ich in meinem innern Selbst geniessen,
Mit meinem Geist das Höchst' und Tiefste greifen,
Ihr Wohl und Weh auf meinen Busen häufen,
Und so mein eigen Selbst zu ihrem Selbst erweitern,
Und wie sie selbst, am End' auch ich zerscheitern.

So sehr richtig auch Faust mit dem Vorsatz, das eigene Selbst zum Selbst der Menschheit zu erweitern, den springenden Punkt der Zukunftsethik erfasst hat, so schlägt er doch einen ganz verkehrten Weg dazu ein, wenn er durch eigene Erlebnisse das Wohl und Weh der Menschheit auf seinen Busen häufen zu können wähnt (woran der Menschheit übrigens auch gar nichts gelegen sein kann). Das einzige dem Menschen zu Gebote stehende Mittel, um fremdes Wohl und Weh zu empfinden, erfordert keineswegs, dass man sich selbst mit Leidenschaft in's Leben hineinstürze, wird vielmehr dadurch nur beeinträchtigt. Dies bestätigt das oben Gesagte, dass Faust den Reizen des realen Lebens gegenüber noch nicht die volle

Freiheit und Unbefangenheit des Denkens gewonnen hat. Während er seinen Wissensekel durch Abkehr vom Wissen bethätigt, vermag er nicht aus seinem theoretischen Lebensekel dieselbe Consequenz der Abkehr vom Leben zu ziehen, und er vermag dies nicht bloss deshalb nicht, weil der Lebensdrang in ihm zu mächtig ist, sondern auch weil sein kritisches Bewusstsein ein noch in der Gährung begriffenes, unklares, schwankendes ist. Er will den Tod, der ihm „erwünscht“ ist, aber er will ihn im Taumel des Lebens finden*); er will das „verhasste Leben“, die „Last des Daseins“ los werden, aber er will erst nachholen, was er über dem Gelehrtenthum versäumt hat, die Schmerzen des Lebens auszukosten. Er fühlt instinctiv, was ihm fehlt, um ihm das verlorene Gleichgewicht des Geistes wiederzugeben: die Freiheit des Geistes gegen die lang entbehrten Güter der Welt. Es ist also nicht blosse Betäubung im Strudel, welche Faust sucht, sondern Erfahrung über die bethätigten Leidenschaften und ihre „schmerzlichsten Genüsse“, bei denen „von Freude“ für ihn „nicht die Rede“ sein kann, welche er aber durchmachen zu müssen die dunkle Ahnung hat, weil bei jedem Mangel eines sonstigen positiven Lebensziels er das Gefühl hat, nicht anders mit ihnen geistig fertig werden zu können.

Der erste Theil nach der Abfahrt mit Mephistopheles zeichnet nun Faust, wie er sich in der sinnlichen Realität des Lebens bewegt, und gipfelt in der Leidenschaft, die er zu Gretchen fasst. Die mächtige Erschütterung, in welche ihn der durch seine Schuld veranlasste tragische Ausgang dieses Verhältnisses setzt, kann auf seine Anschauungsweise nicht ohne Einfluss bleiben, und der Anfang des 2. Theils führt ihn uns bereits als einen solchen vor, der davon zurückgekommen ist, das eigentliche und wahre Leben in der unmittelbaren Realität zu suchen, und der es statt dessen in den schönen Schein des farb'gen Abglanzes setzt. Er versinnbildlicht dies an einem Sonnenaufgang im Gebirge, dem er sehnend lange entgegenharrt;

> Sie tritt hervor! — und leider schon geblendet,
> Kehr ich mich weg vom Augenschmerz durchdrungen.
> So ist es also, wenn ein sehnend Hoffen

---

*) Und wie sie selbst am End' auch ich zerscheitern. —
Der wie ein Wassersturz von Feis zu Felsen brauste,
Begierig wüthend, nach dem Abgrund zu.

Dem höchsten Wunsch sich traulich zugerungen,
Erfüllungspforten findet flügeloffen;
Nun aber bricht aus jenen ew'gen Gründen
Ein Flammenübermass, wir stehn betroffen. . . .
So bleibe denn die Sonne mir im Rücken!

Nachdem er sich umgewendet, erblickt er einen Wassersturz, da
Felsenriff durchbrausend (ein öfters von ihm zur Bezeichnung de
realen Lebensstrudels gebrauchtes Bild): ruhend auf demselbe
aber wölbt sich, als farbig gebrochenes Abbild der Sonne, de
bunte Bogen.

Der spiegelt ab das menschliche Bestreben,
Ihm sinne nach, und Du begreifst genauer:
Am farb'gen Abglanz haben wir das Leben.

Hiermit ist gleichsam das Programm aufgestellt für die erst
Hälfte des zweiten Theils, welche dessen erste drei Acte, d. h
die Helena-Episode und die weitschweifigen Vorbereitungen zu der
selben umfasst.

Goethe hat sich in der Helena-Episode an die Legende von
Dr. Faust angeschlossen, und ist dadurch nur zu einem unadäquate
Ausdruck dessen gelangt, was er veranschaulichen wollte. Sol
Helena das Ideal der Schönheit repräsentiren, so kann die ge
schlechtliche Verbindung Faust's mit derselben nur im symbolische
Sinne verstanden werden; denn was wäre das für eine Liebe zu
Schönheit als solcher, die in roher Begierde untergeht? Hierfü
könnte sprechen, dass Faust sich bewusst ist, an dieser Helena nu
einen trügerischen Schemen, nur den schönen Schein der Wirklich
keit zu besitzen, aber dann bleibt der Vorwurf der symbolisirende
Darstellung an Stelle einer realistisch veranschaulichenden bestehen
Sollte hingegen das Verhältniss zur Helena in der anschaulich ge
gebenen Wahrheit genommen werden, so wäre dagegen zu bemerken
dass ein deutsches Bürgermädchen unendlich viel höher steht al
eine griechische Helena, und deshalb in seiner Liebe einem Mann
auch unendlich viel mehr zu bieten hat, so dass der Fortgang von
Gretchen zu Helena dann nur ein Rückschritt von gemüthvolle
seelischer Innerlichkeit und ahnungsvoller Unschuld zu seelenlose
Aeusserlichkeit wäre. Es ist daher nur die erste Auffassung zu
berücksichtigen, und wird dieselbe, wenn auch nicht entschuldigt
so doch erklärt dadurch, dass Goethe das ihm so wesentliche
Lebenselement der Hingebung an die antike Kunst in seinem

Faust nicht ohne groben Verstoss gegen Zeit und Geschichte unmittelbar zum Ausdruck bringen konnte und sich daher verleiten liess, es durch die legendarisch vorgefundene Helena-Episode symbolisch anzudeuten. Es wird diese Ansicht dadurch unterstützt, dass Faust sich mit dem antiken Ideal gleichsam sättigt, und es, obwohl verloren, doch als unverlierbaren Besitz in sich festhält, aber nun nicht mehr als etwas, das sein Leben erfüllen könnte, so dass er sich nach etwas Anderem umsehen muss, um seinem Lebensdrang neue Nahrung zuzuführen. — Auf welche Weise Faust sich selber psychologisch von diesem Standpunkte, im schönen Schein das Leben zu suchen, befreit, unterlässt Goethe zu entwickeln. Es scheint aber, dass es Faust gelungen ist, sich über die Illusion des Genusses (sowohl für das Gebiet der Realität als für das des schönen Scheines) endgiltig zu erheben, und so das erreicht zu haben, worauf ihn von Anfang an sein Instinct hinwies. Wenigstens hat er practisch in den beiden letzten Acten des 2. Theils vollständig mit Freiheit und ohne Bedauern auf Genuss verzichtet, und spricht dies (Act 4, Sc. 1) mit den Worten aus: „Geniessen macht gemein", Worte, die übrigens das, was gesagt werden musste, keineswegs vollständig decken, und in dieser Form sogar sehr anfechtbar sind.

Fragen wir nun positiv, auf welchem Standpunkte sich Faust in seiner letzten Entwickelungsphase befinde, so ist zunächst auf zwei Stellen hinzuweisen, die zwar noch im dritten Acte stehen und hier den Umschwung vorbereiten sollen, von denen aber die letztere kaum dorthin passt. Zur Helena sagt Faust:

> Durchgrüble nicht das einzigste Geschick!
> Dasein ist Pflicht, uud wär's ein Augenblick.

Es ist dies der Durchbruch eines ethischen Gesichtspunktes, welcher hier zwar unmotivirt und mehr instinctiv auftritt, aber doch in einem bezeichnenden Gegensatz zu dem Ungestüm steht, mit welchem Faust anfänglich das Leben nur durchstürmen will, um mit Elan zu Grunde zu gehn. Ein zweites charakteristisches Merkmal der Sinnesänderung Faust's ist in der nicht viel später folgenden Bemerkung gegeben:

> Dem Erdkreis, der Dir angehöret,
> Dein Vaterland, o zieh es vor!

Wenn Faust früher schon immer seine Beschränkung auf diese Erde

mehrfach hervorgehoben so ist hatte, es ein entschiedener Fortschritt in weiser Selbstbeschränkung, seine in's Unendliche schweifenden Blicke nunmehr auf das Vaterland zu richten, als auf das Nächstliegende, dem man das einmal als Pflicht erkannte Dasein widmen könne.

Schon im ersten Theil ist die Wendung, welche Faust schliesslich nehmen muss, sehr schön angedeutet in dem Uebersetzungsversuch des „Logos" im Anfang des Johannesevangelium. Nachdem er versucht hat, zu schreiben: „Im Anfang war das Wort", dann dafür „der Sinn" und darauf „die Kraft" eingesetzt hatte, und ihm auch diese noch nicht genügen will, fährt er fort:

> Mir hilft der Geist, auf einmal seh' ich Rath
> Und schreibe getrost: „Im Anfang war die That!"

Und nicht lange nachher sagt er zu Mephisto:

> Nur rastlos bethätigt sich der Mann.

Nachdem nun Faust schon früher im Genuss keine Freude erwartet hat, jetzt aber auch mit Freiheit auf den Genuss resignirt, und selbst das Leben eines modernen Sardanapals verachtet, da muss er sich nothwendig zu jener Höhe des Bewusstseins erheben, welche die That um ihrer selbst willen will.

> .... dieser Erdenkreis
> Gewährt noch Raum zu grossen Thaten.
> Erstaunenswürd'ges soll gerathen,
> Ich fühle Kraft zu kühnem Fleiss.
> Meph. Und also willst Du Ruhm verdienen?
> .... Faust. Die That ist Alles, nichts der Ruhm.

So wendet sich nun sein Lebensdrang auf die Thatkraft des Schaffens für das Vaterland, dem er durch Abdämmung einer Uferstrecke urbaren Boden für Millionen fleissiger Hände zuführen will, „nicht sicher zwar, doch thätig frei zu wohnen". Als verehrter Herr im Gewimmel zu stehen, das sich mehrt und sogar bildet und doch zuletzt zu Rebellen wird, „das kann ihn nicht zufriedenstellen". Das Leben des Volkes selbst kann nicht dessen Zweck sein, sondern das Ringen um den Fortschritt, das Ringen mit der Gefahr, die von aussen droht, und mit den inneren Schwierigkeiten.

> Und so verbringt, umrungen von Gefahr,
> Hier Kindheit, Mann und Greis sein tüchtig Jahr.
> Solch' ein Gewimmel möcht' ich sehn.
> Auf freiem Grund mit freiem Volke stehn.

selbstverleugnende Schaffen für das Ganze, die Ausbildung des meindranges, der jede Lücke zu verschliessen eilt", das ist die gabe des Menschen, wie der reife Faust sie fasst.

> Im Weiterschreiten find' er Qual und Glück,
> Er, unbefriedigt jeden Augenblick.
> Ja, diesem Sinne bin ich ganz ergeben,
> Das ist der Weisheit letzter Schluss:
> Nur der verdient die Freiheit und das Leben,
> Der täglich sie erobern muss.

stellt sich hier als der Weisheit letzter Schluss das erweiterte rechtverstandene Verjüngungsmittel heraus, welches Mephisto ı Faust in der Hexenküche angiebt, schwer zu arbeiten und einı zu leben, — nur dass Mephisto dort die Sache lächerlich :ht, indem er bloss das Bauernleben und die Bauernarbeit anführt, hrend die Regel eine ganz allgemeine Geltung für jede Arbeit , die an und für sich schon ihrem Begriff nach productiv für das ıze ist.

Was nun die persönliche Stellung des Faust zu diesem Princip rifft, so ist sie dadurch alterirt, dass sein Schaffen ihm nicht ein aus seinen natürlichen Kräften entspringendes, also nicht als n Schaffen bewusst ist, sondern als durch Mephisto vermittelte ıberkünste. Dies quält ihn, und doch ist es zu spät, von vorn eigener Kraft zu beginnen; nun erst springt ihm die Thorheit ıer vergeudeten Jugend, wo er auf diese Weise hätte beginnen nen und sollen, recht schmerzlich in die Augen.

> Könnt' ich Magie von meinem Pfad entfernen,
> Die Zaubersprüche ganz und gar verlernen,
> Stünd' ich, Natur, vor Dir, ein Mann allein,
> Da wär's der Mühe werth, ein Mensch zu sein.
> Das war ich sonst, eh' ich's im Düstern suchte,
> Mit Frevlerwort mich und die Welt verfluchte.

hat sich Faust, mit dem Schicksal, ein Mensch zu sein, wenigs in der Idee versöhnt, hat den Fluch gegen sich und die Welt frevelhaft anerkannt, und eingesehen, dass es sein eigener Irrn, Verkehrtheit oder Schuld war, wenn er den Gedanken dieser söhnung erst am Ende eines falsch veranlagten Lebens findet. unerlässliche Vorbedingung dieser Versöhnung ist aber wohlıerkt der selbstverläugnende unbedingte Verzicht auf eigene ude, Genuss, oder Befriedigung, selbstlose Hingebung an Vaterl und Menschheit und Ergreifen der rastlosen That nicht um der

Befriedigung, sondern um des „Weiterschreitens“ willen. Nicht darin hat er seine Meinung geändert, dass die Reize der Welt und die Instincte des Menschen, welche auf dieselbe reagiren, „Lock- und Gaukelwerk von Blend- und Schmeichelkräften“, d. h. trügerische Illusionen vom Standpunkte des Individuums betrachtet, seien, sondern er verflucht sie jetzt nur deshalb nicht mehr, weil er es nicht mehr als einen Vorwurf, sondern als ein Verdienst dieser Illusionen anerkennt, dass sie die Seele in das Leben gebannt halten, und ihr Kraft geben, natürlich mit der Natur zu ringen und Freiheit sich täglich zu erkämpfen.

So hat Mephisto seine Wette nicht bloss dem Wortlaut nach verloren; Faust, der sich wenigstens in der Idee zur vollen Versöhnung mit dem Leben durchgerungen hat, er hat die Vorhersagung des Herrn im himmlischen Vorspiel nicht zu Schanden gemacht:

> Es irrt der Mensch, so lang' er strebt. . . .
> Und steh beschämt, wenn Du erkennen musst:
> Ein guter Mensch in seinem dunkeln Drange
> Ist sich des rechten Weges wohl bewusst.

In seinem dunkeln Drange, d. h. instinctiv, hat auch Faust die letzte Lösung des Faustischen Problems nur gefunden; einen Grund dafür, dass dies die Lösung wirklich ist, und es keine andere geben kann, besitzt er nicht.

Befreit von allen Illusionen :persönlicher Glückseligkeit und seiner ewigen persönlichen Unbefriedigtheit gemäss, hat sein unstillbarer Lebensdrang mit Nothwendigkeit auf den Ausweg verfallen müssen, sich ohne Hoffnung auf eigene Befriedigung der Thätigkeit für das Ganze hinzugeben, und da er nicht mehr das Seine sucht, so kann ihm auch für sein Theil keine Enttäuschung mehr widerfahren. Er handelt aus der charakterologischen Nothwendigkeit heraus, rastlos zu streben und thätig zu sein, — er handelt nicht mehr für sich, weil er die persönlichen Illusionen hinter sich hat, also handelt er für Andere; so macht er seine Absicht wahr, „das eigene Selbst zum Selbst der Menschheit zu erweitern“, aber nicht mehr durch den unfruchtbaren Versuch, „ihr Wohl und Weh auf seinen Busen zu häufen“, sondern durch fruchtbare Thätigkeit für dieselbe. Ob er aber hiermit irgend etwas erreicht, oder auch nur erreichen kann, ob er überhaupt zweckmässig oder zwecklos handelt in dieser Thätigkeit für den Fortschritt, daran denkt er

, — er setzt nur ersteres instinctiv voraus. Dies ist die Grenze
loethe'schen Lösung des Faustproblems, dass sie erstens, so
ie vorliegt, nur eine individuell berechtigte ist, also z. B. für
iduen von schwächerem Lebensdrang eine entgegengesetzte,
stische Lösung möglich erscheinen lässt, und dass sie zweitens
löglichkeit ausser Acht lässt, dass wenn das Weiterschreiten
für das Volk ein ziel- und zweckloses Laufen ist, dass dann
die That des Einzelnen für dieses Weiterschreiten ziel- und
:los wird, und dann nur noch als Resultat eines, jeder Ueber-
g spottenden Thätigkeitsdranges möglich bleibt. Jedenfalls
das „freie Volk auf freiem Grunde" kein letztes Ziel repräsen-
da in ihm die faustischen Naturen ebensogut existiren wer-
und nach Erreichung dieses Zieles das Thätigsein eines jeden
lle Anderen doch nur ein zum Narren haben Aller durch Alle
iten würde, wenn von vornherein jeder weiss, dass jeder für
auf Glück verzichtet. Man müsste also mindestens den Glau-
an eine Vorsehung bei Faust voraussetzen, die mit der Ge-
ite der Menschheit noch etwas anderes jenseit derselben be-
kt, andernfalls behält Mephisto das letzte Wort:

> O glaube mir, der manche tausend Jahre
> An dieser harten Speise kaut,
> Dass von der Wiege bis zur Bahre
> Kein Mensch den alten Sauerteig verdaut. —
> Was soll uns denn das ew'ge Schaffen?
> Geschaffenes zu Nichts hinwegzuraffen!
> „Da ist's vorbei." Was ist daran zu lesen?
> Es ist so gut, als wär' es nicht gewesen,
> Und treibt sich doch im Kreis, als wenn es wäre.
> Ich liebte mir dafür das Ewig-Leere.

aber, wenn Faust und Mephisto beide Recht hätten, und
der Eine das einzig mögliche letzte Ziel, der Andere den ein-
möglichen Weg zu diesem Ziel verkännte?

VII. Schiller's Gedichte: „Das Ideal und das Lebe[n]" und „Die Ideale".

(1873.)

Die in der Ueberschrift genannten beiden Gedichte dürften na[ch] Inhalt und Form den Höhepunkt der Schiller'schen Gedankendichtun[g] bezeichnen, den er im August 1795 erreichte; die vorhergehende[n] Productionen verhalten sich mehr wie Anläufe oder Nebenbetrachtungen zu diesen beiden, die späteren zeigen schon wieder grösse[re] Entfernung von seinem philosophischen Intermezzo und wenden si[ch] mehr der Darstellung des realen Lebens zu. Beide Dichtunge[n] liegen so nahe beisammen (Briefe an Humboldt vom 9. und 21. August[)], dass wir wenigstens nicht constatiren können, ob anderweitige Productionen zwischen dieselben fallen, und dennoch zeigen dieselbe[n] einen Contrast, der zur näheren Betrachtung auffordert.

In seinen ästhetisch-philosophischen Studien war Schiller vo[n] dem Kant'schen schroffen Gegensatz von Sinnlichkeit und Vernun[ft] ausgegangen, und hatte, in der Richtung der Kant'schen „Kriti[k] der Urtheilskraft" fortschreitend, die wahre Vermittelung dies[es] Gegensatzes in dem Gebiete der Schönheit zu finden geglaubt, der[en] Verwirklichung er durch einen „Spieltrieb," d. h. einen freithätig[en] lebendigen Gestaltungstrieb bedingt dachte.*) Auf diesem We[g] hoffte er anstatt der von Kant geforderten einseitigen Unterordnu[ng] der Sinnlichkeit unter die Vernunft eine Harmonie beider Seiten [zu] erzielen (Br. üb. d. ästh. Erz. Nr. 12), und an Stelle der in de[r]

*) Vgl. als bis jetzt beste Gesammtdarstellung der Schiller'schen Aestheti[k] Schaslers „krit. Gesch. der Aesthetik" S. 572–653.

Distichon „Gerne dien' ich den Freunden u. s. w." verspotteten rigoristischen Moral des abstracten kategorischen Imperativs eine unmittelbar concrete Sittlichkeit der „schönen Seele" zu gewinnen. Dieser letztere Gedanke über das Verhältniss des abstracten Moralgesetzes zu concreter Tugend aus innerer schöner Harmonie der Neigung und Pflicht findet in dem Gedicht „Das Ideal und das Leben" seinen prachtvollen Ausdruck in Strophe 13 und 14 der ursprünglichen Fassung:

„Wenn ihr in der Menschheit traur'ger Blösse
Steht vor des Gesetzes Grösse,
Wenn dem Heiligen die Schuld sich naht,
Da erblasse vor der Wahrheit Strahle
Eure Tugend, vor dem Ideale
Fliehe muthlos die beschämte That.

. . . . . Nehmt die Gottheit auf in Euren Willen,
Und sie steigt von ihrem Weltenthron.
Des Gesetzes strenge Fessel bindet
Nur den Sclavensinn, der es verschmäht;
Mit des Menschen Widerstand verschwindet
Auch des Gottes Majestät."

Vgl. dazu Strophe 10:

„In der Anmuth freiem Bund vereint
Ruhen hier die ausgesöhnten Triebe" . . .

Ferner Strophe 12:

„Alle Zweifel, alle Kämpfe schweigen
In des Sieges hoher Sicherheit" . . .

Und Strophe 6:

„Losgesprochen sind von allen Pflichten,
Die in dieses Heiligthum sich flüchten" . . .

D. h. die Autorität der in der einseitigen Form des Gebots auftretenden Pflicht ist in der inneren Harmonie der Tugend erloschen, die der schönen Seele zur Natur selbst geworden ist; die Pflicht hört auf, als Pflicht empfunden zu werden, wenn die Neigung ihr zuvorkommt.

Entspricht das Gedicht nach dieser Richtung vollständig der Theorie Schillers, so deutet die erste Strophe an, dass auch nach der andern Seite, der Erhebung und Verklärung der Sinnlichkeit und ihrer Versöhnung mit dem Geist durch das Reich der Schönheit, Schiller ursprünglich seiner ästhetischen Theorie treuen Ausdruck geben wollte:

„Zwischen Sinnenglück und Seelenfrieden
Bleibt dem Menschen nur die bange Wahl;
Auf der Stirn des hohen Uraniden
Leuchtet ihr vermählter Strahl."

Deshalb genügt dem Dichter für seinen Gedanken nicht das Bild der „schweigenden Phantome des Lebens, die glänzend an dem styg'schen Strome wandeln" (Strophe 7), von dem er den ursprünglichen Titel: „Das Reich der Schatten" entlehnt hatte; denn diesen stygischen Schatten fehlt eben die warme Sinnlichkeit, welche die ewig jungen Seligen des Olymps (Strophe 1) zu ihrer friedlichen Leichtlebigkeit hinzubekommen haben, und deshalb kehrt Schiller auch in den beiden Schlussstrophen zu diesem seinen Gedanken am treffendsten wiedergebenden Bilde mit Nachdruck zurück.

Die Cardinalfrage des Gedichts lautet nun (Strophe 2):

„Führt kein Weg hinauf zu jenen Höhen?"

D. h. giebt es für uns Menschen nicht auch ein Mittel, den Zwiespalt zwischen Sinnlichheit und Vernunft zu überwinden? Diese Frage ist leider in der spätern Redaction mit der zweiten Strophe gestrichen worden, wodurch der Sinn und die Anlage des Ganzen undeutlich wird; auch hier, wie in den meisten Fällen nachträglicher Aenderung bestätigt es sich, dass die erste Conception sachlich die bessere zu sein pflegt, selbst bei einem so reflectirenden Dichter, wie Schiller. — Die Antwort auf obige Frage wird nun in der dritten Strophe durch Einführung des Begriffs des ästhetischen Scheins gegeben, ein höchst wichtiger Begriff, dessen Grundlegung Schasler (S. 619) mit Recht Schillern zu einem besonderen Verdienst anrechnet. Der ästhetische Schein unterscheidet sich eben so scharf von dem falschen Schein des Irrthums, als von der sinnenfälligen Wirklichkeit und der theoretischen Wahrheit; er ist nicht bloss Schein, sondern will es auch sein. Der ästhetische Schein löst die Gestalt oder Form von dem Stoff oder Material los, mit dem sie in der sinnenfälligen Wirklichkeit verbunden ist.

(Strophe 12):

„Aber dringt bis in der Schönheit Sphäre,
Und im Staube bleibt die Schwere
Mit dem Stoff, der sie beherrscht, zurück."

Ebenso lässt er den Stoff oder den Inhalt oder das Wesen in der Erscheinung so aufgehn, dass es keinen Anspruch auf eine, die Erscheinung überragende Bedeutung mehr macht; diess nennt Schiller

das Vertilgen des Stoffes durch die Form. Hierbei ist aber keineswegs an einen Herbart'schen leeren Formalismus zu denken; vielmehr zeigt gerade unser Gedicht, dass Schiller die Gestalt (εἶδος, ἰδέα) im Platonischen Sinne als untrennbare Einheit von Idee und Erscheinung, von Inhalt und Form nimmt, bloss mit entschiedener Ausmerzung des sinnenfälligen Stoffs der Wirklichkeit, — daher die Gestalt ihm als körperloser Schatten erscheint (Strophe 4). Dem objectiven Schattenreich der Schönheit entspricht im Subject die leidenschaftslose, selbstvergessene ästhetische Stimmung, die schon von Kant unter dem Namen des uninteressirten Wohlgefallens gefordert wurde. Auf diese Stimmung sind die Verse zu deuten:

(Strophe 4):

„Werft die Angst des Irdischen von euch!“

(Strophe 5):

„Und in einem seligen Vergessen
Schwinde die Vergangenheit.“

(Strophe 16):

„Aber in den heitern Regionen,
Wo die Schatten selig wohnen,
Rauscht des Jammers trüber Sturm nicht mehr;
Hier darf Schmerz die Seele nicht durchschneiden“ . . .

In diese ästhetische Stimmung soll sich also der Mensch flüchten und von ihr sich in das Schattenreich der Schönheit tragen lassen, um den Olympiern gleich zu werden und Sinnenglück und Seelenfrieden wie sie zu vereinigen.

An diesem Punkte angelangt, erkennen wir die Incongruenz, welche zwischen Aufgabe und Lösung besteht. Wir sollten das Mittel erfahren, um Geist und Sinnlichkeit harmonisch zu versöhnen, und das Recept, das uns dazu gegeben wird, ist das Flüchten aus „der Sinne Schranken“ in das Schattenreich der Schönheit, wo Schwere, Stoff und Körperlichkeit abgestreift und nur die reine Form als Bild der Idee übrig geblieben ist. Wir suchten den „Weg hinauf zu jenen Höhen,“ wo Seelenfrieden nicht durch bangen Verzicht auf Sinnenglück erkauft zu werden braucht, und der Wegweiser bedeutet uns, wir sollten „von ihren (der Zeit) Gütern nichts berühren“ (Str. 2), „nicht von seines (des Todes) Gartens Frucht brechen“ (Str. 3). Der Widerspruch liegt zu Tage, und muss um

so greller empfunden werden, je umständlicher und schärfer de Contrast zwischen der Sinnenwelt und dem gespensterhaften Schatte reich ausgemalt wird. Alle poetische Energie, die auf diese Au malung verwandt ist, dient bloss dazu, den Grundfehler der Co position zu verstärken. Wollte man sagen, das Reich der Schönhe sei auch zugleich ein Bild der Sinnlichkeit und ihres Glücks, s könnte man das in gewissem Sinne gelten lassen, aber es hande sich ja nicht darum, ein schattenhaftes unreales Bild der Sinnlich keit zu retten, sondern, wie die ewig jungen Götter, die wirklich Sinnenlust, unbeschadet des Seelenfriedens, in vollen Zügen z schlürfen, und darauf gerade sollen wir einer Versöhnung im Bild zu Liebe verzichten. In diesem seinem Hauptinhalt stimmt als das Gedicht nicht mit Schiller's philosophischer Theorie überein welche harmonische Ausbildung des ganzen Menschen und alle seiner Kräfte und Vermögen fordert, und die Harmonie der Sinnlichkeit und Vernunft ebensowohl als Unterordnung der Vernunft unter die Sinnlichkeit, wie der Sinnlichkeit unter die Vernunft versteht.

Nun könnte ja aber Schillers Theorie unwahr und sein Gedicht wahr sein, wobei dann freilich das Programm der ersten anderthalb Strophen als verkehrt gestellt angesehn werden müsste. Man könnte annehmen, der von Schiller hier empfolene Verzicht auf die reale Sinnlichkeit und der Rückzug auf den ästhetischen Schein im Bilde der Sinnenwelt sei wohl gerathen, und könnte dabei etwa an Mirza Schaffy's Worte erinnern:

„Der Rose süsser Duft genügt,
Man braucht sie nicht zu brechen,
Und wer sich mit dem Duft begnügt,
Den wird ihr Dorn nicht stechen."

in welchen Versen freilich nur eine feinere und eine gröbere Art des sinnlichen Genusses desselben Gegenstandes gegenübergestellt sind, die indessen doch auch wohl als Gleichniss des Verzichts auf die Sinnlichkeit zu Gunsten des ästhetischen Scheins derselben dienen sollen.

Dieser Ansicht jedoch möchte schwerlich Derjenige sich anzuschliessen geneigt sein, welcher erwägt, dass die Natur sich für jede naturwidrige Unterdrückung eines ihrer berechtigten Momente unfehlbar rächt, dass sie z. B. dem asketisch der Sinnlichkeit Ent

sagenden Qualen auferlegt, welche grösser sind, als die, denen er zu entfliehen trachtete, und dass sie die überfeinerte Zurückziehung vom Sinnenglück auf seinen ästhetischen Schein fast regelmässig durch Excesse der Phantasie bestraft, die hässlicher und gefährlicher sind, als die Excesse der derben Sinnlichkeit selbst. Schiller selber würde am wenigsten bereit zu finden gewesen sein, für die Consequenzen dieser Rathschläge einzutreten. Wir dürfen deshalb wohl dabei stehen bleiben, dass das Anfangsprogramm des Gedichts das richtigere sei, und die Inconsequenz in der Ausführung stecke.

Anstatt den dankbaren Vorwurf poetisch durchzuführen, dass und wie der ästhetische Geschmack die Harmonie der Geisteskräfte befördert und die Erscheinung des Menschen in seinem Handeln und Benehmen adelt, liess sich Schiller durch den Einfall einer blendenden Antithese verleiten, den Gegensatz der Sinnenwelt zu der ästhetisch gefassten platonischen Ideenwelt auszumalen, welche letztere in der Gestalt einer selbstständig an und für sich existirenden Sphäre reiner Formen denn doch eine für uns ebenso befremdende Vorstellung ist, wie die Forderung, dass der Mensch zeitweilig sich in das Reich dieser Schatten, unter Abstreifung seines Körpers, als ihres Gleichen, erheben solle und könne, um sich unter ihnen selig zu fühlen. Ein solches Reich reiner Formen, das selbst in Schiller's eigener Theorie keinen Platz findet, wäre eine Summe abstracter, nebelhaft herumflatternder Ideale ohne jede verständliche Beziehung zu der Natur des Wirklichen und des concreten Kunstwerks.

Fragen wir, welche thatsächliche psychologische Unterlage in den Augen Schiller's seinen kühnen Gedankenexcursionen einen gewissen Schein von Berechtigung verliehen haben könne, so drängt sich sofort der dem äusseren künstlerischen Schaffen vorhergehende Verkehr des Künstlers mit den Gebilden seiner Phantasie als der nächstliegende und wohl zugleich einzige psychologische Anhaltspunkt auf, und diese Anknüpfung wird um so plausibler, wenn man erwägt, bis zu welchem Grade sinnlicher Lebendigkeit die innere Welt der Phantasie bei begabten Künstlernaturen gehen kann (vgl. Schiller's Gedicht: „Dithyrambe"). So betrachtet spitzt sich die allgemeine Antithese zwischen Wirklichkeit und idealem Schattenreich zu dem speciellen Gegensatz zwischen realem Kunstwerk und künstlerischen Phantasiebild zu.

Strophe 11):

„Nur dem Ernst, den keine Mühe bleichet,
Rauscht der Wahrheit tief versteckter Born;
Nur des Meissels schwerem Schlag erweichet
Sich des Marmors sprödes Korn."

(Strophe 12):

„Nicht der Masse qualvoll abgerungen,
Schlank und leicht, wie aus dem Nichts entsprungen,
Steht das Bild vor dem entzückten Blick."

Aber auch in dieser Gestalt hinkt die Antithese, zunächst deshalb weil jenes „Bild" oder die innere Schöpfung der künstlerischen Gestaltungskraft, zwar in den Grundzügen seiner ersten Conception als Eingebung oder Inspiration einer unbewussten Intelligenz*) betrachtet werden muss, aber doch gerade ebenso wie der Marmorblock der andauerndsten, concentrirtesten und intensivsten Arbeit bedarf, um die erste primitive Conception zu einem künstlerisch vollendeten Vorstellungsbild auszuführen, — eine Arbeit, bei der es freilich immer noch eines fortgesetzten Mitwirkens des Genius durch nachträgliche Hilfsconceptionen bedarf. Der Gegensatz zwischen dem Kunstwerk in der Phantasie des Künstlers und in der äusseren Ausführung ist aber noch in anderer Hinsicht unwahr, nämlich hinsichtlich des Grades der Idealität. Nicht das Phantasiebild des Künstlers, sondern seine äussere Verwirklichung im fertigen Kunstwerk kommt den idealen Anforderungen näher, und wenn es umgekehrt scheinen will, so ist es nur, weil man die schematische Unausgeführtheit des Phantasiebildes im Vergleich zum fertigen Kunstwerk übersieht und durch seine relative Undeutlichkeit verführt wird, die Idealität der künstlerischen Velleität mit der des Anschauungsbildes selbst zu verwechseln. Der Künstler weiss bei ruhigem Besinnen stets, dass er seiner eigenen Intention nicht genugthut, er weiss auch, dass er nur im ersten Moment der Conception dieses Manco nicht empfand, er bedenkt nur nicht, dass bloss die Neuheit und die junge Begeisterung in diesem Augenblick ihn so gefangen nahmen, dass er nicht zur kritischen Besinnung gelangte. Bei wachsender Vertrautheit mit dem Gegenstande und bei steigender Bestimmtheit der Detaildurcharbeitung findet die Selbstkritik

*) Vgl. Schiller's Gedicht „Das Glück" mit dem später gestrichenen Schlussdistichon.

mehr und mehr Raum im Bewusstsein und mehr und mehr Anhaltspunkte am Object, am meisten im wirklichen Kunstwerk, wo die Kritik der *Technik* hinzutritt. Aber *trotz* des wachsenden Ungenügens wächst doch im normalen Process des künstlerischen Schaffens mit der fortschreitenden Durcharbeitung ins Einzelne auch die Fleischwerdung der Idee; denn das Maass der Vollständigkeit ihres Zurerscheinungkommens hängt von dem Grade der individuellen Concretheit, d. h. von dem Maasse der künstlerischen Detailausarbeitung des Kunstwerks ab. Da nun die Idee diese höheren Grade der sinnlichen Objectivation erst in der *äusseren* Durchführung, nicht im Phantasiebilde erlangt, so ist in der That die erstere idealer als das letztere, und höchstens kann dieses den *gleichen* Grad von Idealität erlangen in jenen hochbegnadigten Naturen wie Mozart, wo das Phantasiebild dieselbe concrete Fülle, detaillirte Bestimmtheit und sinnliche Deutlichkeit gewinnt, wie für gewöhnliche Sterbliche nur die sinnliche Wahrnehmung des Kunstwerks besitzt.

Zwischen realem Kunstwerk und Phantasiebild lässt sich demnach der Schiller'sche Gegensatz nach keiner Richtung festhalten; sollte ein Gegensatz noch aufrecht erhalten werden, so müsste er zwischen dem sinnlichen Phantasiebild und dem realen Kunstwerk einerseits und zwischen dem übersinnlichen Ideal andrerseits gesucht werden, also nach jenem Gebiete zu, aus dem der künstlerischen Phantasie ihre Eingebungen kommen. Hier jedoch reisst uns jeder Faden ab, weil die Formen der Sinnlichkeit ihre Geltung einbüssen. Eine platonische Ideenwelt jenseits des anthropologischen Bewusstseins kann kein Reich räumlicher Gestalten und sinnlicher Formen mehr sein, also nicht mehr ästhetische Ideale einschliessen, die erst durch die Objectivation der Ideen in den Formen der Sinnlichkeit entstehen, sei es nun durch Objectivation in der Naturschönheit oder sei es durch Gestaltgewinnung im künstlerischen Bewusstsein.

Ist nun Schiller's Antithese in keiner der angegebenen Beziehungen haltbar, so muss nothwendig der mittlere Theil des Gedichts, der ganz auf dieser Antithese ruht, einen unnatürlichen und überspannten Eindruck machen. Das Ideale kann nur im Realen sein, und es giebt nichts Reales, was ideeverlassen in der Welt stünde; es giebt keine Schönheit als in der Sinnenwelt, und es giebt

nichts so Unscheinbares in dieser Sinnenwelt, dem nicht dur einen Schimmer von Schönheit eine gewisse ideale Verklärung z Theil würde. An Stelle dieser unaufhebbaren Einheit und innigst Durchdringung eine Spaltung setzen, führt zu einem Dualismus v abstractem, schattenhaftem Idealismus und einem abstossend häs lichen Realismus; das Missbehagen an der schönheitsentblösst Welt der Wirklichkeit treibt dann nur zu immer pathetischer Ueberspannung des in sich hohlen abstracten Idealismus, in d der sentimentale Hasser der Realität sich vor dieser zu flücht sucht. So fern diese Verhältnisse der Schiller'schen Theorie liege so wird man doch nicht verkennen dürfen, dass sie nahe Beziehung zu Schiller's Natur in sich tragen. Aber selbst zu seiner phil sophischen Theorie bieten sich gewisse indirecte Anknüpfungen, i sofern der Kant'sche Gegensatz zwischen Vernunft und Sinnlichkei der ihren Ausgangspunkt bildet, gerade so unwahr und übertriebe ist, wie der zwischen ästhetischem Ideal und Wirklichkeit. Wä der Kant'sche Gegensatz wahr, so wäre die Schönheit in der Tha völlig unfähig, die ihr aufgetragene Versöhnung zu vollziehen ist der ästhetische Geschmack aber fähig (wenn auch nicht für sic allein zureichend), die sinnlichen und vernünftigen Triebe und Begehrungen des Menschen zur höheren Einheit der menschliche Gesammterscheinung zu vermitteln, und besteht die Aufgabe de vollendeten Selbstdarstellung in der gleichmässigen möglichsten Ent faltung aller von der Natur verliehenen Vermögen, so ist dami auch zugestanden, dass Sinnlichkeit und Vernunft im Menschen ge meinsame Sprossen einer Wurzel, der ihre Gaben zweckmässig ver theilenden Natur sind. In der That ist ja auch die Sinnlichkei (unbewusst) vernünftig, weil durch und durch teleologisch, und di menschliche (discursive) Vernunft wiederum ist ganz und gar sinn lich, d. h. in die Schranken der Sinnlichkeit gebannt.

Fassen wir unser Urtheil über den Gedankeninhalt des Gedicht zusammen, so stellt es sich von vornherein nicht als Ausdruck na türlicher Eindrücke und unmittelbarer Empfindungen, sondern al poetische Blüthe einer ästhetischen Theorie dar, welche auf de Wege mühsamer philosophischer Reflexion erarbeitet ist, und be aller Verdienstlichkeit für ihre Zeit doch an bedenklichen Einseitig keiten laborirt. Das Resultat dieser ästhetischen Theorie ist abe nur anfänglich in das Gedicht in Gestalt einer Aufgabestellung ei

geführt; die Lösung wird nicht nur Schiller's eigener Theorie untreu, sondern steht auch im formellen Widerspruch zur Aufgabe, und bewegt sich ausserdem in einer unnatürlichen überspannt-dualistischen Antithese, die in der Apotheose eines hohlen abstracten Idealismus an anderweitige abstract-idealistische Neigungen der Natur des Dichters erinnert.

Jede einseitige Ueberspannung fordert ihre Reaction. Die Anforderung, sich in eine Region von lauterem Licht ohne Schatten, von reinem Vermögen ohne Schranke zu versetzen, ist in sich widersinnig, indem sie die Natur des Lichts und des Vermögens verkennt, und selbst ein Idealist wie Schiller konnte den Gedanken, in solchem Sinne eine Idylle als gewissermassen angewandtes „Reich der Formen' diesem Gedichte nachfolgen zu lassen, wohl in einem gehobenen Augenblick fassen*), aber nimmermehr ausführen. Nach idealistischer Zuspitzung der ästhetischen Reflexionspoesie musste nothwendig ein Rückschlag in die Poesie der natürlichen schlichten Empfindung eintreten; auf die unerfüllbare Anforderung, die Realität des Daseins abzustreifen und sich in ein Schattenreich abstracter Ideale zu flüchten, musste ein doppelt deutliches Gewahrwerden der die menschliche Natur umgebenden Schranken, auf die hoffnungsselige dithyrambische Ueberspannung eine resignirte elegische Abspannung folgen. Diesen Weg führte Schiller die Natur; sein Genius sorgte dafür, das auch diese entgegengesetzte Stimmung sich zu einem Gedichte krystallisirte, das wir als eine Perle unter den Schiller'schen Poesien betrachten dürfen. Schiller selbst schreibt über dieses Gedicht („Die Ideale") an Humboldt, dass etwas darin sei, was es dichterischer mache als alle übrigen, obwohl ihm eine mehr materielle als formelle Kraft zuzugestehn sei. Er merkt aber auch sehr wohl, was es ist, was dieses Gedicht dichterischer macht als alle übrigen, es ist nämlich „mehr als ein Naturlaut (wie Herder sagen würde) zu betrachten"; „es ist das treue Bild des menschlichen Lebens." Das Einzige, was Schiller daran auszusetzen findet, ist, dass es zu subjectiv (individuell) wahr sei, um als eigentliche Poesie beurtheilt werden zu können; dieser Vorwurf aber, der aus Schiller's falscher Auffassung der nothwendigen Objectivität und Allgemeinheit des Kunstwerks entspringt, möchte gerade Das-

*) Vgl. Briefwechsel zwischen Schiller und Humboldt, Brief 35.

jenige sein, was uns veranlasst, diesem Gedicht einen Vorzug vor allen den lyrischen Gedichten Schiller's einzuräumen, in denen der Charakter concreter subjectiver Individualität nicht etwa bloss durch Abstreifen des Zufällig-Individuellen zur typischen Allgemeingültigkeit geläutert, sondern zur abstracten Allgemeinheit verflüchtigt und verblasst ist. Die typische Allgemeingültigkeit und damit eben die objective Wahrheit besitzen „Die Ideale" unbedingt; man braucht das Gedicht nur zu lesen, um unmittelbar zu empfinden, dass Schiller Recht hat, es das treue Bild des Lebens zu nennen.

Dass das Gedicht von seinem Urheber nicht ohne Rückblick auf „Das Ideal und das Leben" verfasst wurde, erhellt deutlich aus der zweiten und dritten Strophe, wobei nochmals daran zu erinnern, dass die Abfassung beider Dichtungen höchstens vierzehn Tage auseinander fällt:

> Die Ideale sind zerronnen,
> Die einst das trunkne Herz geschwellt . . .
> Mich weckt aus meinen frohen Träumen
> Mit rauhem Arm die Gegenwart.
> Die Wirklichkeit mit ihren Schranken
> Umlagert den gebundnen Geist,
> Sie stürzt, die Schöpfung der Gedanken,
> Der Dichtung schöner Flor zerreisst.
> Er ist dahin, der süsse Glaube
> An Wesen, die mein Traum gebar,
> Der { feindlichen Vernunft / rauhen Wirklichkeit } zum Raube,
> Was einst so schön, so göttlich war.

Was die Rückbeziehung auf „das Reich der Schatten" verwischen könnte, ist der Umstand, dass dort von den Idealen hauptsächlich die ästhetischen, hier aber die praktischen hervorgekehrt werden. Indessen ist doch namentlich das erstere nur mit Einschränkung richtig; man würde das Verhältniss genauer bezeichnen, wenn man sagte, dass in dem „Reich der Schatten" von den Idealen mehr die ästhetische Seite herausgekehrt sei, denn mit Ausnahme der im engeren Sinne auf die Aesthetik bezüglichen eilften und zwölften Strophe werden die praktischen Lebensprobleme in voller Allgemeinheit in Betracht gezogen, ja sogar in der 13. und 14. Strophe das ethische Ideal ausdrücklich in Angriff genommen. Auf der andern Seite haben wir keinen Grund anzunehmen, dass in dem zweiten Gedicht die in der neunten Strophe namhaft gemachten

vier Ideale (Liebe, Glück, Ruhm und Wahrheit) die Ideale schlechthin erschöpfen sollen; sie sind offenbar nicht mehr als herausgegriffene einzelne Beispiele aus dem grossen Reiche der „Wesen, die mein Traum gebar," so dass unzweifelhaft in der zweiten Strophe die ästhetischen Ideale mit darunter zu verstehen sind, wenn es allgemein und bestimmt heisst: „die Ideale sind zerronnen, die einst das trunkne Herz geschwellt." Dass Schiller es vermieden hat, die ästhetischen speciell mit unter den Beispielen anzuführen, hat wohl seinen nahe liegenden Grund darin, dass er an dem Gegensatz der Stimmung in den beiden Gedichten vollauf genug hatte, und sich wahrlich nicht nach Hervorkehrung des Conflicts seines Bewusstseins mit der ästhetischen Theorie des „Reiches der Schatten" an dieser Stelle sehnen konnte, die ihn zu einer schärferen Begrenzung jenes Widerspruchs genöthigt haben würde, als in der Form des Gedichts zulässig erschien. Dieser Schwierigkeit entging er einfach dadurch, dass er die in der Sache gar nicht geforderte Exemplification der zerronnenen Ideale durch das ästhetische Ideal unterliess. Dass er aber letzteres keineswegs von den zerronnenen Idealen auszunehmen beabsichtigte, geht schon daraus hervor, dass er dasselbe nicht unter den treu bei ihm bis zu Ende Ausharrenden erwähnt, wo es doch andernfalls neben Freundschaft und Beschäftigung sicherlich hätte genannt werden müssen, wenn ihm solche Wichtigkeit zukam, wie „das Ideal und das Leben" uns glauben machen wollte.

Man würde nun aber gänzlich irre gehen, wenn man das Zerronnensein der Ideale als einen Universalverzicht auf praktischen Idealismus überhaupt und als Hinwendung zu einem ideelosen Realismus banausischer Geschäftigkeit verstehen wollte. Nichts konnte Schiller ferner liegen als ein Anpreisen Yankee-artiger Arbeitshast im Gegensatz zu dem blauen Dunst erträumter Ideale, wie es der moderne praktische Materialismus thut. Die „Beschäftigung," welche Schiller als das Bleibende im Leben bezeichnet, gründet diesen ihren Anspruch höchsten Werthes eben nicht bloss darauf, die Stürme der Seele zu beschwören, sondern wesentlich darauf, dass ihr langsam aufbauendes Schaffen einer idealen Aufgabe dient, welche durch die etwas mysteriösen Schlussverse angedeutet ist:

„Doch von der grossen Schuld der Zeiten
Minuten, Tage, Jahre streicht."

Der Ausdruck: „Schuld der Zeiten" deutet jedenfalls auf ein ethische Verpflichtung, und der Pluralis „Schuld der Zeiten" weis auf einen entwickelungsmässigen Zusammenhang der Fortschritt jedes einzelnen Zeitalters. Die ganze Stelle lässt nicht zweifelhaf dass es sich um ein ideales Ziel handelt, dem wir uns durch seh allmähliche Schritte (Sandkorn für Sandkorn) anzunähern habei und dem alle unsre Thätigkeit dient, wofern sie nur productiv un nicht zerstörend ist. Wir können nicht hoffen, ein so fernes un nur so allmählich näher zu rückendes Ziel mit unserm Bewusstsei zu durchschauen, wir müssen vielmehr, resignirt über die enge Schranken unsrer menschlichen Natur, ergeben unsre Pflicht d treuen Mitarbeiterschaft an der allgemeinen Entwickelung erfülle und thun dies, wenn wir den uns durch unsre Fähigkeiten nah gelegten Specialaufgaben redlich unsern Fleiss widmen, wie es i „das Ideal und das Leben" in Strophe 11 heisst:

„Wenn das Todte bildend zu beseelen,
Mit dem Stoff sich zu vermählen,
Thatenvoll der Genius entbrennt,
Da, da spanne sich des Fleisses Nerve,
Und beharrlich ringend unterwerfe
Der Gedanke sich das Element.
Nur dem Ernst, den keine Mühe bleichet,
Rauscht der Wahrheit tief versteckter Born;
Nur des Meissels schwerem Schlag erweichet
Sich des Marmors sprödes Korn."

Von dieser Art des idealischen Strebens innerhalb des reale Daseins durch Ringen nach fortschreitender Verwirklichung d Ideale will Schiller ganz gewiss in dem zweiten Gedicht nich zurücknehmen, sondern durch die „Beschäftigung, die nie ermatte ganz dasselbe ausdrücken; wohl aber nimmt er die andere Sei der falschen Antithese zurück, den schönen Wahn der Möglichke eines Ueberfliegens dieser ernsten Arbeit behufs annähernder Rea sirung der Ideale, den Traum von einer unmittelbaren Versetzu des Menschen aus dem Reiche der Wirklichkeit in eine übersinnlic stofflose Sphäre reiner Formen. Dem echten Idealismus blei Schiller auch da treu, wo er um die zerronnenen Ideale klagt; we entfernt, ihn durch diese Elegie zu schädigen, befestigt er ihn g rade dadurch, dass er jenem falschen abstracten Idealismus Vale sagt, der in seiner gespreizten Unnatur nur dazu dienen kann, de Idealismus überhaupt in den Augen der Besonneneren zu discreditire

Wenn Schiller diese Abkehr vom abstracten Idealismus in die Form kleidet, dass er den Unterschied zwischen der Welt- und Lebensanschauung des Jünglings und des Mannes aufzeigt, so entfernt er sich damit zwar von der subjectiven individuellen Wahrheit, insoweit ihn persönlich sein Alter nicht gehindert hatte, noch vor wenigen Tagen dem abstracten Idealismus in excressiver Weise zu huldigen, er nähert sich dadurch aber in gleichem Maasse der objectiven Wahrheit und typischen Allgemeingültigkeit, da thatsächlich das Jünglingsalter zu einem abstracten Idealismus hinneigt, der später zersetzenden Kritik „der feindlichen Vernunft zum Raube" fällt.

VIII. Zur Geschichte der Aesthetik.

(1871.)

„Aesthetik als Philosophie des Schönen und der Kunst", lautet der Gesammttitel des auf zwei starke Bände berechneten Werks, von welchem der erste bis jetzt vorliegende Band*) nur die „Grundlegung" zu bieten bestimmt ist. Diese Grundlegung zu dem zweiten systematischen Theil hat zunächst die Aufgabe, eine vorläufige Orientirung über die ästhetischen Fragen im Allgemeinen zu bewirken, dann aber auch den Nachweis zu liefern, dass die Geschichte der Aesthetik als Wissenschaft nicht ein zufälliges Durcheinander verschiedener und meist unvereinbarer Ansichten, sondern wie die Geschichte der Philosophie überhaupt, von der sie ja nur ein Theil ist, das stufenweise Fortschreiten eines organischen Entwickelungsprocesses aufweist, dass die Geschichte der Aesthetik zugleich die gesetzmäzsige historische Genesis des ästhetischen Bewusstseins der Menschheit ist. Der Versuch einer Durchführung der Idee der historischen Entwickelung auf dem Gebiete der Aesthetik, welche bisher selbst von Hegel nicht versucht, von Vischer sogar als unmöglich angesehen wurde, ist es, welcher dem ersten Bande des Schasler'schen Werks eine eigenartige Bedeutung gegenüber allen bisherigen Leistungen auf diesem Gebiete verleiht, und dieser Standpunkt ist es zugleich, welcher die Geschichte der Aesthetik in einem ganz anderen Sinne als bisher als „Grundlegung" des

*) Kritische Geschichte der Aesthetik von Plato bis auf die Gegenwart, als Grundlegung für die Aesthetik als Philosophie des Schönen und der Kunst, von Dr. Max Schasler. Berlin, Nicolaische Verlagsbuchhandlung, 1872.

ystems der Aesthetik erscheinen lässt. Wer nämlich die Geschichte
er Aesthetik als organische Entwickelungsgeschichte des ästheti-
chen Bewusstseins betrachtet, der wird in der, beziehungsweise in
en letzterreichten Stufen dieser Wissenschaft ein empirisch ge-
ebenes Material erkennen, in welchem einerseits die nächste zu er-
eichende Stufe schon vorgezeichnet sein muss, dem aber auch
ndererseits Einseitigkeiten und Unzulänglichkeiten anhaften müssen,
elche eine objective und immanente Kritik nachzuweisen im Stande
in muss, so dass aus der kritischen Durchdringung der letzterreich-
n Standpunkte sich zwar nicht der Inhalt der nächsten Stufe,
er doch das Problem, welches derselben zu lösen obliegt, for-
uliren lassen muss. Mit dieser Formulirung des Problems mit
ilfe der historischen Kritik ist nun zwar unmittelbar für die syste-
atische Aesthetik nichts gewonnen, da letztere jedenfalls ganz un-
fangen und ohne alle Rücksicht auf Ansichten früherer Denker
chlich *ab ovo* beginnen und allein aus der Natur der Sache her-
s alle Fragen entwickeln und lösen muss; aber es wird doch
ittelbar durch diese historische Grundlegung eine Rechnungsprobe
wonnen, indem nach Beendigung des systematischen Aufbaues
r Aesthetik aus rein sachlichen Gesichtspunkten sich herausstellen
ss, dass dieses System der Aesthetik gerade in der Lösung des-
nigen Problems oder derjenigen Probleme gipfelt, welche sich aus
r historischen Kritik als nächste Forderungen ergeben hatten, so
ss aus dieser Uebereinstimmung erhellt, dass das betreffende
stem der Aesthetik in der That beanspruchen darf, für die nächst-
here Stufe in der Genesis des ästhetischen Bewusstseins der
enschheit zu gelten, und alle bisher erreichten Stufen als auf-
hobene Momente in sich zu enthalten. — Es wäre ganz verkehrt,
wähnen, dass man jemals durch historische Kritik die sachliche
handlung irgend eines Wissensgebiets ersetzen könne; es wäre
cht minder unberechtigt, zu behaupten, dass ein System der Aesthe-
t nicht ohne alle Rücksichtnahme auf frühere ästhetische Ansich-
n eine eigenthümliche und berechtigte Stufe im organischen Ent-
ickelungsgange des ästhetischen Bewusstseins begründen könne
ie fast alle früheren Aesthetiker beweisen); dennoch wird niemand
kennen, dass eine solche Rechnungsprobe einem neuen ästheti-
hen Standpunkt eine sehr bedeutende Stütze gewähren muss und
ss die Beibringung einer solchen historischen Garantie oder Legi-

timation von Seiten eines neu auftretenden Aesthetikers für unse vom historischen Bewusstsein schon so sehr durchdrungene Z mindestens sehr erwünscht sein muss.

In wie weit der Verfasser im Stande sein wird, seinen form correcten Standpunkt schöpferisch zu erfüllen, darüber ist bis jet ein Urtheil natürlich nicht möglich. Aber selbst wenn der zwei Band, das System der Aesthetik, niemals erschiene, oder nicht d vom Verfasser erregten Erwartungen entspräche, würde doch d vorliegende Werk eine Arbeit von unschätzbarem Werthe für all späteren Bearbeiter der Aesthetik sein, so dass man nur wünsche könnte, auch auf anderen Specialgebieten, z. B. dem der Ethi ähnliche Arbeiten entstehen zu sehen.

Was die Persönlichkeit des Verfassers betrifft, so hat dieselb zu ihrem Unternehmen insofern günstigere Bedingungen für sich als manche andere, weil sie einerseits auf der Höhe der philosophischen Speculation unserer Zeit steht, und andererseits durch den Beruf eines praktischen Kunstkritikers und Redacteurs der deutschen Kunstzeitung (die Dioskuren) seit zwei Decennien im ununterbrochenen innigen Verkehr mit der ausübenden Kunst gestanden hat. Die jugendliche Frische und Begeisterung für die Sache, welche Schasler sich auch in die Jahre des gereifteren Denkens gerettet hat, macht sich auch in dem vorliegenden Werke vortheilhaft geltend, während die in den wissenschaftlichen Kritiken seiner Kunstzeitung bisweilen zu allzuherber Schärfe sich zuspitzende Schneidigkeit der logischen Präcision seiner Feder hier zu einer sachlichen Objectivität geläutert ist, die nur in der Einleitung gelegentlich den souveränen Humor zwischen den Zeilen durchblitzen lässt, und höchstens im kritischen Anhang mitunter grelle kritische Schlaglichter auf neuere Schriftsteller wirft. Mit grosser Klarheit und Geradlinigkeit des Denkens verbindet er das unschätzbare Talent, nichts Unwichtiges oder Ueberflüssiges zu sagen, und einen Ordnungssinn, der den zu behandelnden Stoff mit der trefflichsten und übersichtlichsten Oekonomie vertheilt, so dass man stets den Zusammenhang des Ganzen im Auge behält und nicht leicht etwas doppelt besprochen wird. Nichts Unwichtiges sagen und nichts doppelt sagen, sind aber die beiden Bedingungen der Kürze, und ihnen verdankt es dieses Buch, dass es einen vollständigeren und erschöpfenderen Ueberblick über das geschichtliche Material gewährt,

als irgend einer seiner Vorgänger, die es übrigens auch an Umfang übertrifft. Eine klare, kurze und erschöpfende Behandlung eines an sich wichtigen Gegenstandes kann nicht anders als interessant sein, zumal eines Gegenstandes, der wie die Aesthetik auf jenem Grenzgebiete liegt, welchem Laien und Frauen eher einer reinen Wissenschaft ihr Interesse zuzuwenden pflegen. Die ohnehin schon wohlgegliederte Architectonik prägt sich noch schärfer vermittelst Recapitulationen ein, welche am Schlusse jedes Capitels den Hauptinhalt der einzelnen Paragraphen gedrängt wiederholen. Der Inhalt der allgemeinen philosophischen Standpunkte ist jedesmal in so weit angedeutet, als für das Verständniss des Laien in der Philosophie erforderlich ist, so dass das Werk weiteren Kreisen des gebildeten Publikums anempfohlen werden kann.

Eine interessante Zugabe ist die Einleitung, welche eine „Kritik der allgemeinen ästhetischen Standpunkte" giebt, um durch eine in systematischer Reihenfolge fortschreitende kritische Beleuchtung aller möglichen Arten, sich dem Schönen und der Kunst gegenüber zu verhalten, zunächst nur einmal die specifisch wissenschaftliche Betrachtungsweise in ihrem Unterschiede von allen andern Standpunkten zu veranschaulichen. Man könnte dies als eine begriffliche Entwickelung der wissencchaftlichen Betrachtungsweise der Kunst zu bezeichnen, da einerseits eine wirkliche Genesis hier nicht vorliegt (vielmehr die Standpunkte nebeneinander bestehen), oder doch innerhalb desselben Individuums nur geringe Verschiebungen durchmacht, andererseits aber eine begriffliche Stufenfolge vom Verhalten des völlig rohen Laien bis zu dem des wissenschaftlichen Aesthetikers nicht zu verkennen ist. So wird es verständlich, dass der Verfasser diese Einleitung in demselben Sinne als Grundlegung der kritischen Geschichte der Aesthetik betrachtet, wie er letztere als die des Systems der Aesthetik ansah. Wie es sich bei letzerer darum handelte, sich über die bisherigen Leistungen der Aesthetik im Allgemeinen zu orientiren und insbesondere die Formulirung der nächsten Probleme als Resultat zu gewinnen, so liegt in der Einleitung die Aufgabe vor, sich über alle möglichen Verhaltungsweisen des Subjects einem Kunstwerk gegenüber zu orientiren, und speciell die Eigenthümlichkkeit der wissenschaftlichen Betrachtungsweise auf diesem Gebiete als Resultat zu erzielen. Auffällig, aber zugleich charakteristisch für den Verfasser, ist in dieser Einleitung die einseitige Berücksichtigung nur der bildenden Künste.

Der Verfasser beginnt mit dem naiven Empfindungsurtheil des Laien, der sich der bestimmenden Einflüsse für sein Urtheil noch in keiner Weise bewusst geworden ist, aber auch gerade deshalb ebensowohl eine geniale Unmittelbarkeit des Blicks in aller Unbefangenheit entfalten kann, wie er andererseits in den wunderlichsten und ungehörigsten praktischen Interessen seiner zufälligen Subjectivität stecken bleiben kann. Dem allgemeinen Begriff des Laien steht der eben so allgemeine des Kenners gegenüber, der sich sogleich wieder in den ausübenden Künstler und den blossen Kunstfreund scheidet. Ganz vortreffliche und beherzigenswerthe Wahrheiten sagt Schasler über den Standpunkt, den Künstler Kunstwerken ihrer Gattung gegenüber bei der Beurtheilung einnehmen. Nicht die Reflexion macht den Künstler, sondern die geniale Unmittelbarkeit des Schaffens, welche Gefahr läuft, in demselben Grade geschwächt zu werden als der Künstler durch Reflexion zum Bewusstsein über dieselbe gelangt (S. 17). Statt aber dies anzuerkennen, „sind sie, indem sie die innere Selbstgewissheit, dass sie den Inhalt besitzen, mit dem reflexiven Bewusstsein darüber verwechseln, des Glaubens, auch die alleinigen Besitzer der Wissenschaft davon zu sein, und gerathen bei dem Versuch, sich als Denker zu zeigen, oft in die Lage, sich bei dem wirklichen Denker lächerlich zu machen“ (S. 18). Am unbefangensten urtheilt der Künstler (die Technik ausgeschlossen) da, wo er als Laie urtheilt, d. h. bei einem nicht von ihm ausgeübten Kunstgebiet. — Der Kunstfreund kann sich zum Kunstliebhaber, Kunstmäcen, selbst zum Kunstkenner im edleren Sinne erheben, aber auch als Kunstsammler zum Kunstnarren herabsinken. Dem Sammler aus Liebhaberei steht derjenige gegenüber, der aus der Kunst, ohne sie auszuüben, ein Geschäft macht. Der Kunsthändler scheidet sich aber bald in den Verleger neuer Kunstwerke, dem der Name des Künstlers und der Geschmack des Publikums massgebende Gesichtspunkte bleiben müssen, und den Auctionator, der in Nothwendigkeit einer rationellen Katalogisirung den Antrieb zur geschichtlichen Betrachtung der Kunst gewinnt. Hier beginnt eine zweite Reihe von Standpunkten; während die bisher angeführten nur durch verschiedene praktische Interessen charakterisirt werden, stellt sich von nun an ein selbstständiges theoretisches Interesse ein, obwohl

dasselbe noch nicht den Namen eines wissenschaftlichen Interesses im strengeren Sinne des Worts beanspruchen darf.

Aus der zunächst rein chronologischen Ordnung des Stoffes entspringt die naivste Stufe des Kunsthistorikers: der Kunstchronist (z. B. Vasari's Kunstgeschichte). Bald gesellt sich zur chronikalischen Berichterstattung eigene Forschung, welche den weitesten Spielraum bietet, von antiquarischer Spielerei und philologischer Pedanterie durch werthvolle Monographien und brauchbare Sammelwerke hindurch bis zur zusammenhängenden und verständnissvollen Kunstgeschichte. Wenn die Kunde der zusammenhängend verarbeiteten Thatsachen bis hierher gediehen ist, so drängt sie nothwendig über sich hinaus zum philosophisch-wissenschaftlichen Verständniss der Kunst als solcher, ohne welches die verschiedenen geschichtlich gegebenen Stufen der Kunst eben nicht begriffen werden können. Der Kunsthistoriker bewegt sich nothgedrungen in lauter ästhetischen Kategorien, welche nur die wissenschaftliche Aesthetik zu erklären und zu begründen vermag. Es beginnt also hier eine dritte Reihe von Standpunkten, welche nunmehr des eigentliche wissenschaftliche Interesse repräsentiren, und somit zugleich die hauptsächlichen Stufen der ästhetischen Betrachtungsweise darstellen.

Wie wir überhaupt mit der naiven Unmittelbarkeit des Laien begannen, so beginnt auch das wissenschaftliche Bewusstsein über das Schöne und die Kunst mit unmittelbarer Anschauung, mit einem naiven Aussprechen des Erlebten, dem das poetische oder rhetorische Bild die angemessene Ausdrucksform ist. Hierin kann sehr Bedeutendes geleistet werden, wie z. B. die oft bewunderungswürdige Tiefe der Intuition eines Jean Paul beweist; aber das Bild bleibt immer ein unwissenschaftliches Surrogat des Gedankens, und die farbenreichen Blüthen der bildlichen Rhetorik werden leicht zur schönrednerischen Phrase, welche unter ihrer bestechenden Form oft nur die völlige Gedankenleere verbirgt und den Gaumen für die herbere Kost echter Wissenschaft verwöhnt. Solches phantastische Aesthetisiren wird dann, wie Schasler sehr gut bemerkt, oft als sporadische decorative Schönrednerei verwendet, um den trockenen stofflichen Inhalt sogenannter populärer Bücher über Kunstgeschichte gefälliger aufzuputzen, aber es wird auch als eigenes Gebiet cultivirt, für das sich sogar Reisende etablirt haben. Das Mittel, um

aus der Unbestimmtheit der Gefühlsphrase herauszukommen, ka
kein anderes sein als die kühle verständige Reflexion. Diese
aber ihrer Natur nach abstract, und jede Abstraction ist wie
ihrer Natur nach einseitig. Das intuitive Gefühlsurtheil giebt glü
lichenfalls eine Totalität der Intuition, in welcher alle Seiten d
ästhetischen Beurtheilung enthalten, aber implicite und unbewu
enthalten sind; die abstrahirende Reflexion kann diese nur stüc
weise zum Bewusstsein bringen und ist daher in jedem einzel
Moment einseitig. Jede Seite der ästhetischen Wahrheit, wel
durch die Reflexion explicirt und zum Bewusstsein gebracht wi
beansprucht nun verzeihlicher Weise in der Freude der Entdecku
eine grössere Tragweite als ihr zukommt; jede Abstraction hat d
Tendenz, sich an die Stelle des Ganzen zu setzen. Die reprod
cirende Reflexion sammelt nun diese verschiedenen Seiten abstract
ästhetischer Wahrheiten, die jede für sich durch ihr Hervorgeh
aus der Anschauung selbst etwas mehr oder minder Plausibl
haben, aber nebeneinandergestellt sich oft genug widersprechen.

Der Kunstgriff des reflectirenden Zusammenstellens ist nun ei
solche Art der Gruppirung, welche die einander widersprechend
einseitigen und gleichberechtigten Sätze so weit voneinanderrüc
dass der Leser des Widerspruchs nicht gewahr wird. So entst
eine im schlimmern Sinne „populäre" Blumenlese „von eben
wahren wie falschen, d. h. begrifflich werthlosen, aber dem ob
flächlichen Verständniss plausibeln Vorstellungen in kaleidosko
schem Mischmasch" (S. 211). Diese „Eklektiker sind die wah
Parasiten der Wissenschaft, und namentlich der Philosophie; ni
etwa bloss in der Hinsicht, dass ihr bestes Wissen auf Compilati
ihr ganzes Denken auf mehr oder minder geschickter Ausbeutu
und Verwerthung der Gedanken Anderer beruht, sondern vielm
noch darin, dass sie diese Gedanken verstümmeln, indem sie
zugleich trivialisiren" (212).

Aber dieser abstract reflectirende Eklekticismus muss nothwend
über sich selbst hinaustreiben zur philosophischen Durchdringu
und Verarbeitung der einseitigen Reflexionsurtheile. Indem ei
gesunde Kritik die richtige und die falsche Seite eines jeden a
erkennt, und die entgegengesetzten Einseitigkeiten in einem höher
Urtheil vereinigt, überwindet sie den Schein des Widerspruch
statt ihn zu ignoriren und zu vertuschen. Durch diese

kritische Abwägen des Geltungsmaasses und der Tragweite jedes Reflexionsurtheils und die Zusammenfügung aller zu einem System ästhetischer Wahrheiten, in welchem jedes seine berechtigte Stelle findet, geht die Reflexion in die philosophische Speculation über; so wird die ästhetische Reflexion zur Philosophie der Kunst. Dieser Standpunkt der philosophischen oder speculativen Kunstbetrachtung gewinnt die dem unmittelbaren oder intuitiven Empfindungsurtheil inhärirende und in dem nothwendigen Durchgangsstadium rationalistischer Reflexion verloren gegangene Totalität zurück, ja noch mehr, er besitzt genau dieselben Elemente wie die unmittelbare Intuition und genau in demselben Werthverhältniss oder in derselben Ordnung nach der gegenseitigen Bedeutung, er besitzt sie aber bewusst, während sie dort noch unbewusst waren, und nur ihr letztes Facit als Empfindung in's Bewusstsein trat. Weil dieses Bewusstsein nur ein durch Reflexion vermitteltes sein kann, und der wahrhaft speculative Standpunkt ein ideales, immer nur approximativ zu erreichendes Postulat bleibt, darum ist dieser Standpunkt formell mit dem der Reflexion identisch und nur durch die systematische und erschöpfende Durchführung verschieden, wohingegen er inhaltlich dem der Intuition näher steht, ja sogar sich mit ihm immer mehr zu identificiren bemüht sein muss.

Es bedarf wohl kaum der Bemerkung, dass diese Stufen nur als relative zu nehmen sind, die ihre Bezeichnung nach dem Ueberwiegen des einen oder des andern Elements erhalten. Denn die Empfindung gelangt nur dadurch zum Urtheil, dass sie sich des abstracten Ausdrucks der Sprache bedient; die Reflexion wäre einerseits leer, wenn sie nicht ihren substantiellen Inhalt an der Empfindung hätte, und enthält andererseits ebensowohl ein Moment der verknüpfenden Synthese wie der trennenden Analyse in sich; die philosophische Entwickelung endlich ist substantiell Empfindung, formell Reflexion; auch sie braucht zur Gewinnung jedes neuen höheren Gesichtspunktes behufs positiver Ueberwindung abstracter Gegensätze eines blitzartigen intuitiven Erkennens, und die vollendete Synthese der systematischen Totalität bleibt auch ihr immer nur Ideal. Bei dieser Relativität der drei Stufen ist es kein Wunder, wenn dieselben sich auf verschiedenen Stadien des Entwickelungsganges des ästhetischen Bewusstseins wiederholen.

Wenn also die phantastische Aesthetik der schönrednerischen

Phrase ebensowohl wie die systemlose populäre Aesthetik des co
pilirenden Eklekticismus nur als Vorstufen des eigentlich phi
sophischen ästhetischen Bewusstseins betrachtet werden können, u
daher nur das letztere in der Geschichte der Aesthetik berü
sichtigt zu werden braucht, so hindert das nicht, dass innerh
des geschichtlichen Entwickelungsganges sich das Verhältniss die
drei Standpunkte wiederholt, also relativ genommen die griechis
Aesthetik als intuitive, die neuere von Baumgarten bis einschliessl
Kant als reflectirende, und die nachkantische Aesthetik als spec
tive bezeichnet werden kann, ja sogar dass innerhalb dieser
schichtlichen Entwicklungsstadien dasselbe Verhältniss sich wied
holt, also z. B. in der griechischen Aesthetik Plato die intuiti
Aristoteles die reflectirende, Plotin die speculative Stufe, oder
der Aesthetik des 18ten Jahrhunderts Baumgarten die intuiti
Winckelmann und Lessing die reflectirende, Kant die speculat
Stufe repräsentirt. Schon im vorigen Jahrhundert ist die Arbe
theilung in der Aesthetik so bedeutend, dass die genannten Män
ihrer Entwickelungsphase nur die geistige Signatur aufdrück
während sich um jeden eine Anzahl anderer gruppirt, die in ein
gewissen geistigen Abhängigkeitsverhältniss zu ihnen stehen, u
mehr oder minder einer popularisirenden Richtung angehören.
gruppiren sich zu Baumgarten: Sulzer, Moses Mendelsohn u
Moriz; zu Winckelmann und Lessing: Herder, Hirt und Goethe;
Kant: Schiller, Jean Paul und Wilhelm von Humboldt. Bei
nivellirenden Tendenz der Popular-Aesthetik schwächen sich
formellen Unterschiede der Hauptrepräsentanten der verschieden
Stufen in ihren Trabanten um so mehr ab, je weiter sich di
von einer streng wissenschaftlichen Haltung entfernen, so dass
die Einordnung der letzteren in die Geschichte der Aesthetik m
nur die materielle, inhaltliche Abhängigkeit von den ersteren
bestimmende Grund sein kann. Schwieriger gestaltet sich
Gliederung in der letzten Periode, der Aesthetik des 19. Ja
hunderts, wo der Stoffreichthum fast überwältigend wirkt. Schas
setzt hier die Aesthetik des Idealismus als die intuitive, die
Realismus als die reflectirende, und die erst zu schaffende
Idealrealismus als die speculative Stufe. So sehr auch in dem v
Seiten des objectiven Idealismus neu aufgewärmten ästhetisch
Platonismus der intuitive und in der formalistischen Aesthetik H

bart's und seiner Schüler der reflectirende Charakter anzuerkennen ist, so bedenklich scheint doch die Einordnung der Aesthetik des absoluten Idealismus (Weisse, Hegel, Vischer) in die intuitive Stufe, wennschon es die intuitive Stufe der dritten, also speculativen Hauptphase ist. Innerhalb der drei Entwickelungsstufen des Idealismus selbst (des subjectiven, objectiven und absoluten Idealismus) macht Schasler nicht einmal mehr den Versuch, sein Gliederungsprincip wiederum anzuwenden, da er selbst den intuitiven Charakter der zweiten Stufe, des objectiven Idealismus, wiederholt hervorhebt. Im Ganzen müssen wir gleichwohl das Eintheilungsprincip als treffend anerkennen. —

Nach diesem allgemeinen Ueberblick über die Tendenz und Haltung des Buches können wir zu dessen eingehender Würdigung nicht umhin, einen vergleichenden Blick auf die bereits vorhandenen Werke dieser Art zu werfen. Abgesehen von monographischen Behandlungen kommen hier nur drei Arbeiten in Betracht, von denen wiederum nur eine die gesammte Geschichte der Aesthetik umfasst, während von den anderen beiden die eine nur die antike, die andere nur die deutsche Aesthetik behandelt. Betrachten wir zuerst die beiden letzteren, so ist Ed. Müller's „Geschichte der Theorie der Kunst bei den Alten" (Bd. I, 1834, Bd. II, 1837) ein vortreffliches verdienstvolles Werk, dem auch Schasler wiederholentlich die ehrendste Anerkennung zollt. Aber sowohl nach seinem Umfang wie nach seiner gelehrt philologischen Haltung eignet sich das Buch nicht zur Lectüre für Laien und ist im Einzelnen durch neuere Specialforschungen in vielen Punkten überholt.

Lotze's „Geschichte der Aesthetik in Deutschland" laborirt formell an dem Uebelstande einer Dreitheilung des Stoff's, in Folge deren der Leser jede Stufe der Aesthetik drei Mal durchlaufen muss, was sowohl die Klarheit des Gesammtbildes jeder Stufe als auch (bei der Unsicherheit, unter welcher Rubrik nach einer bestimmten Frage zu suchen sei) die Auffindbarkeit beeinträchtigt. Dazu kommt noch, dass Lotze sich jener vornehm kühlen Objectivität befleissigt, welche es über ein bloss referirendes Aneinanderreihen des historisch gegebenen Materials wenig hinausbringt und jeder möglichen Polemik mit noch Lebenden ängstlich aus dem Wege geht. Rechnet man hiezu eine Reservirtheit und Gewundenheit des Ausdrucks, welche nicht selten an Unbestimmtheit grenzt,

so scheint es fast, als könnte diese völlig reservirte Objectivität nur daraus entsprungen sein, dass Lotze einen principiellen Standpunkt überhaupt nicht besitzt, wenn er auch über manche ästhetische Einzelfragen sich ein bestimmtes Urtheil gebildet haben mag. Dies wäre nun zwar in einer Zeit der Verwirrung der Ansichten nichts weniger als ein Vorwurf, vielmehr ein Lob der Unbefangenheit, aber dieses sokratische Nichtwissen qualificirt doch auch nicht zum Geschichtsschreiber im modernen Sinne, von dem man nicht bloss einen unparteiischen Bericht, sondern auch einen Aufschluss des Verständnisses für den inneren Entwickelungsgang der Sache verlangt, was ohne eigenen Standpunkt, und zwar einen solchen, der dem Dargestellten überlegen ist, nicht möglich ist.

Wenn Lotze gleichsam im Dienste eines objectiv-interesselosen Eklekticismus schreibt, so ist Zimmermann's „Geschichte der Aesthetik". im Interesse eines tendenziösen Eklekticismus verfasst. Zimmermann gehört als Herbartianer der formalistischen Richtung der Aesthetik an; man kann daher sein Buch gleichsam als Herbartianische Geschichte der Aesthetik bezeichnen. Ihm ist die Geschichte der Aesthetik ein Sammelsurium von sehr vielen falschen (auf ein inhaltlich Schönes gehenden) Ansichten und einigen richtigen (auf formal Schönes gerichteten) Gedanken, und sein Hauptaugenmerk besteht in dem Hervorkehren der letzteren. Schasler ist hingegen aus der Hegel'schen Schule hervorgegangen, welche wegen ihrer tiefsinnigen und einzig richtigen Auffassung der Geschichte als einer organischen Entwickelung uns mit den tüchtigsten Geschichtsschreibern im Gebiete der Philosophie beschenkte, bis diese Auffassung in neuerer Zeit auch über die Kreise der Hegel'schen Schule hinaus allgemeinere Verbreitung fand. Hätte Schaslers Buch dem Zimmermanns gegenüber nur die Bedeutung, eine Hegelianische Geschichte der Aesthetik zu sein, so würde dies allein genügen, um sein Auftreten zu rechtfertigen. In der That hat aber Schasler den Hegel'schen Ausgangspunkt im Princip entschieden überwunden und zwar ebensowohl in formeller wie materieller Hinsicht. Er erkennt an, dass der absolute Idealismus bei seiner einseitigen Betonung des Denkens dem Sein gegenüber und bei seinem unkritischen Verhalten gegen das Ausdrucksmittel der Sprache doch unwillkürlich im Subjectivismus einer abstracten Idealität stecken geblieben sei, und deshalb den eben so einseitigen Gegensatz des

Schopenhauer'schen und Herbart'schen Realismus hervorgerufen habe, über welche beide Standpunkte zu der höheren Einheit eines wahren Idealrealismus hinauszugehen sei (vgl. S. 940, 943 bis 945, 1042 bis 1043, 1132). Mit dieser principiellen Stellungnahme, die einem reinen Hegelianer unmöglich wäre, beweist Schasler, dass er sich auf der vollen philosophischen Höhe unserer Zeit befindet, und dass er, wenn er in der Durchführung seinem Princip treu bleibt, das Recht hat, sich als Kritiker nicht bloss neben, sondern über die Vertreter der einseitigen Principien des Idealismus und Realismus zu stellen. Ausserdem besitzt aber auch sein Werk, wie wir schon oben sahen, erhebliche formelle Vorzüge in der bei jedem Aesthetiker vom Allgemeinen zu den besonderen Problemen systematisch fortschreitenden Gliederung des Stoffes. Einen solchen formellen Fortschritt des Nachfolgers über den Vorgänger ist man übrigens auch berechtigt zu erwarten; bloss gleichkommen hiesse hier: weniger leisten. Der Cardinalunterschied zwischen beiden Werken liegt aber in der schon erwähnten Verschiedenheit der Standpunkte: kritische Geschichtsdarstellung im Interesse eines tendenziösen Eklekticismus und Begreifen der Geschichte als einer organisch-genetischen Entwickelung des ästhetischen Bewusstseins der Menschheit.

Dass eine solche Entwickelung vorliegt, ist zwar *a priori* wahrscheinlich, soll aber doch erst durch dieses Werk bewiesen werden, wird also von den Anhängern der formalistischen Aesthetik stets geläugnet werden. Desshalb ist es nöthig, noch einen Blick auf den Streit der formalistischen und inhaltlichen Aesthetik im Allgemeinen zu werfen.

Gesetzt den Fall, die Alternative stände so, dass die Schönheit nur entweder bloss in der Form oder bloss im Inhalt des Kunstwerkes liegen könne, so schiene die Entscheidung für die Form nicht zweifelhaft. Denn der Inhalt kann abstrahirt von der Form wohl noch wichtig oder unwichtig, bedeutend oder unbedeutend, interessant oder gleichgültig, anziehend oder abstossend, aber nicht mehr schön oder hässlich sein. Dagegen kann es ein wohlgefälliges Formenspiel geben, das anscheinend völlig inhaltsleer ist, wenn man auch einem solchen immer nur einen sehr untergeordneten Grad von Schönheit zuerkennen wird. Aber diese Alternative hat niemals bestanden; nur die formalistiche Aesthetik hat sich bis zu dem Grade der Einseitigkeit hinreissen lassen, zu

behaupten, dass die Schönheit nur in der Form liege, und der Inhalt (z. B. ob ein Landschaftsbild oder Stillleben oder ein historisches Bild) in ästhetischer (nicht etwa bloss in technischer) Hinsicht absolut gleichgiltig sei (Zimmermann S. 716). Die inhaltliche Aesthetik hat hingegen zu allen Zeiten eingeräumt, dass nicht etwa im Inhalt als solchem, sondern in dem in adäquater Erscheinungsform sich darstellenden Inhalt der Maassstab des ästhetischen Werthes liege. „Die Madonna mit dem Christuskinde" als formloser Gedanke ist ebenso ästhetisch indifferent wie der Gedanke eines Schweinebratens; wenn aber beide in adäquater Erscheinungsform (z. B. gleich meisterhaft gemalt) sich unseren Augen darstellen, so wird ersteres Kunstwerk nicht nur einen grösseren geistigen, oder ethischen, sondern auch einen grösseren ästhetischen Eindruck hervorbringen. Dies zugegeben, ist das Princip der formalistischen Aesthetik bereits widerlegt; es lässt sich aber auch aus dem widerlegen, was Zimmermann selbst zugesteht. Er erkennt nämlich (S. 748) bereitwillig das Verdienst der speculativen Aesthetik um Hervorhebung der Bedeutung der Uebereinstimmung, Angemessenheit oder Harmonie von Inhalt und Form an, er behauptet aber, dass dies nur eines der vielen unbedingt wohlgefälligen Verhältnisse sei. Abgesehen davon, dass diese Uebereinstimmung von Inhalt und Form auch in der speculativen Aesthetik nur Bedingung jeder Schönheit, nicht Werthmesser für verschiedenes Schöne ist, kann doch ein Verhältniss zwischen zwei Gliedern, deren eines die Form ist, also ein Verhältniss, das bereits jenseits der Form liegt, nicht mehr ein formales Verhältniss sein und nicht mehr im Gesichtskreise der formalistischen Aesthetik liegen. Giebt diese aber die Wichtigkeit dieses Verhältnisses zu, so erklärt sie damit zugleich ihre eigene Unzulänglichkeit. Noch weniger reicht dieselbe an die inneren Verhältnisse des Inhalts selbst heran (z. B. in der Poesie), welche sie denn kurzweg sämmtlich für formale Verhältnisse erklärt. Bei einem solchen alle Verhältnisse und Beziehungen als rein formell eliminirenden Verfahren bleibt zuletzt für den Inhalt der ganzen Welt nichts weiter als Hegels, mit dem Nichts identisches, „reines Sein" übrig, und damit hört natürlich jede Möglichkeit inhaltlicher Unterschiede überhaupt nicht nur für die Schönheit, sondern für jede Bestimmtheit, gleichviel welcher Art, schlechterdings auf. — Das obige Geständniss von der Wichtig-

keit der Uebereinstimmung zwischen Inhalt und Form birgt aber noch schlimmere Todeskeime für die formalistische Aesthetik in sich. Denn bei der inneren Mannichfaltigkeit der Form ist eine Uebereinstimmung derselben mit dem Inhalt nur dann möglich, wenn auch der Inhalt selbst schon eine Mannichfaltigkeit innerer Bestimmungen in sich trägt, deren Verhältnisse und Beziehungen untereinander in den Verhältnissen und Beziehungen des Mannigfaltigen in der Form der Erscheinung ihren anschaulichen Ausdruck finden. Da nun ferner der Inhalt (als das Erscheinende) das Prius der Form (als der Erscheinung) bildet, so ist die verlangte Uebereinstimmung nur möglich, wenn die formalen Verhältnisse bedingt und bestimmt werden durch die inneren idealen Beziehungen des Inhalts, den sie zum Ausdruck bringen sollen, — d. h. die formalen Verhältnisse sind nur schön, insofern sie durch und durch vom Inhalt bedingt sind, und zu dessen adäquater sinnlicher Darstellung dienen. Alle schöne Form ist ideebestimmt; die formale Schönheit der Tonverhältnisse wie die formale Schönheit mathematischer Figuren entspringt daraus, dass sie innere logische Verhältnisse des idealen Gehalts zur sinnlichen Darstellung bringen: sie sind nur scheinbar inhaltsleer, weil ihr Inhalt nicht als solcher zum Bewusstsein kommt, während sein Reichthum es ist, der das lauschende Ohr und der den sinnenden Blick fesselt, indem er sie in „unbewusster Arithmetik“ (Leibniz) schwelgen lässt. Vergeblich ist das Bemühen, unbedingt wohlgefällige formale Elementarverhältnisse (z. B. den goldenen Schnitt) aufzufinden, wenn man nicht anerkennt, dass der höhere geistige Inhalt überall diese unorganischen Regeln belebt und organisch modificirt. Die inhaltliche Aesthetik hat niemals die Bedeutung jener sogenannten rein-formalen Schönheit, bei welcher der ideelle Gehalt unbewusst mit aufgenommen wird, verkannt, aber sie hat dieselbe in der Blüthezeit der speculativen Aesthetik unterschätzt, und aus dieser auch von Schasler noch getheilten (vgl. S. 1098 bis 1099 und 1117) Unterschätzung stammt eben die relative Berechtigung jener Reaction der formalistischen Aesthetik, deren Principien in ihrer prononcirten Einseitigkeit durchaus unzulänglich sind, um das Wesen der Schönheit zu begreifen.

Bei diesem Standpunkte Zimmermann's kann es keinem Zweifel unterliegen, dass er nicht im Stande ist, den historischen Entwickelungsgang des ästhetischen Bewusstseins richtig zu würdigen. So

sagt er z. B. über die griechische Aesthetik (S. 145): „Wenn der echte Plato es noch zweifelhaft liess, ob das Charakteristische der Schönheit, die er selbst als richtiges Maass bezeichnete, in dem darin sich offenbarenden Gehalte, wenn der echte Aristoteles keinen Zweifel darüber liess, dass es nur in der Form (?) zu suchen sei, so kann eben so wenig ein Zweifel darüber obwalten, dass Plotin und seine Schule dasselbe nur in dem sich offenbarenden Was gesucht habe.“ Ersteres beides ist nicht zutreffend, letzteres sieht Zimmermann natürlich als Rückschritt an. — Schasler stellt die Sache so dar: Plato sucht das Schöne in der subjectiven Naturnachahmung als in dem Schein eines Scheins, und hievon unbefriedigt, wendet er den Blick nach dem Urbegriff eines bestimmungslosen transcendenten Urbildes aller Schönheit; Aristoteles erweitert den Begriff der Nachahmung zur idealisirenden künstlerischen Gestaltung; Plotin erhebt den Begriff der objectiven Gestaltung des Ideellen zum gemeinsamen Princip der Naturschönheit und Kunstschönheit, von welchen beiden er letztere höher stellt, weil sie Ideen gestalten kann, an welche die Natur nicht heranreicht (z. B. Götter). — Hier ist der stetig aufsteigende Entwickelungsgang klargelegt. — Im kritischen Anhang nimmt Schasler öfters Gelegenheit, sich polemisch gegen die Auffassung Zimmermann's zu wenden. Besonders lehrreich und anregend zur Bethätigung selbstständigen Urtheils ist es, entsprechende Abschnitte beider Werke neben einander zu lesen. —

Wie wir oben sahen, dass Schasler inhaltlich den Standpunkt Hegel's und des absoluten Idealismus überhaupt überwunden hat, so ist dies auch in methodologischer und stilistischer Beziehung der Fall, und es ist nur störend, dass er mit der Sache nicht auch den Namen der dialectischen Methode hat fallen lassen, worunter er wesentlich nur noch die Form wissenschaftlicher Speculation als höhere Einheit von einer sich in jedem Moment des Denkens durchdringenden Intuition und Reflexion versteht (vgl. S. 942). Es geht dieses Festhalten an einem unzutreffend gewordenen Namen einerseits aus einem Missverständniss der Methode Hegel's, dem er unrichtiger Weise seine eigenen Ansichten über die Methode unterschiebt, andererseits aus einer Unklarheit über die Natur der deductiven und inductiven Methode und aus einem vom Hegelianismus überkommenen Vorurtheil gegen die letztere hervor. Letzteres erhellt

am besten aus der Selbstanzeige der ersten Lieferung seines Buchs in der deutschen Kunstzeitung (die Dioskuren) 1871 Nr. 20, wo er sich als realistischen Dialectiker bekennt: „er geht vom Gegebenen, von dem, was sich im gewöhlichen Bewusstsein findet, aus", unterzieht dasselbe einer Kritik „nur mit Hülfe der logischen Gesetze" und steigt so stufenweise aufwärts zur Wahrheit, von welcher er einräumt, dass das menschliche Denken sie als absolute niemals zu erreichen vermag, schon weil es in die Schranken der Sprache gebannt bleibt. Er verwirft hingegen als einen Missbrauch der Speculation jene abstracte Dialectik, welche „vom Realen, wenn auch nur scheinbar, abstrahirt" und „die Entwickelung des Realen durch den Fortgang reiner Denkbestimmungen aus dem Absoluten, die Construction des gesammten Weltprocesses allein aus dem Begriff heraus" in einseitig idealistischer Weise abzuleiten, oder zu deduciren versucht. „Die wahre Speculation fängt vielmehr mit dem Gegebenen an, also mit der Induction" (soll heissen: Empirie), „steigt auf der Leiter der inductiven Kritik bis zur höchsten Idee empor, und zeigt bei jedem Schritt dieser aufsteigenden Stufenleiter zugleich in deductiver Weise" (soll heissen: reflectirender rationaler Durcharbeitung) „die Nothwendigkeit einer völligen Uebereinstimmung des Realen mit dem Ideellen auf". Deductiv kann letzterer Nachweis eben deshalb nicht sein, weil die in jedem Moment erreichte Stufe der Leiter die höchste ist, also nicht von einer höheren her deducirt werden kann, bevor letztere beim Weitersteigen erreicht ist, wo dann wieder die Deduction *post festum* käme. Der Nachweis der Uebereinstimmung von Realem und Ideellem liegt ja aber auch schon in der Möglichkeit einer solchen rationalen Verarbeitung des realen Stoffs, dass das Ideale als das in demselben zuvor verborgene und nun an's Licht gezogene Wesen desselben sich enthüllt; d. h. die Möglichkeit einer ideale Resultate liefernden, vom Gegebenen schrittweis aufwärts steigenden Induction ist selbst schon ohne alle hinzukommende Deduction der Beweis dieser Uebereinstimmung.

Was Schasler also anstrebt und will, ist weiter gar nichts als die inductive Methode selbst, und nur seine oben gerügte irrthümliche Verwechselung derselben mit der Empirie, welche doch nur den Ausgangspunkt für die methodische Arbeit des Aufsteigens bietet, hindert ihn, diesen Namen für sich zu acceptiren; denn diese

Verwechselung lässt ihn das Plus der Induction gegen die Empirie, d. h. die reflectirende und speculative Bearbeitung des empirischen Materials verkennen, welche allein im Stande ist, von dem Gegebenen aufwärts zu leiten, und lässt ihn ebensosehr verkennen, dass in diesem schrittweisen methodischen Aufsteigen zugleich jener pulsirende Rhythmus zwischen Intuition und Reflexion liegt, auf den die Dialectik solchen Werth legt, und den sie doch nur künstlich und unwahr zu erzeugen vermag, weil sie sich des bewussten Aufnehmens des empirisch Gegebenen schämt. Schasler aber stützt sich mit Bewusstsein in dreifachem Sinne auf das empirisch Gegebene: 1. auf die historisch gegebenen Resultate der Geschichte der Aesthetik, 2. auf die antropologisch gegebene Thatsache eines Schönheitstriebes, Gestaltungstriebes oder allgemeinen Kunsttriebes im menschlichen Geiste (S. 1139 ff.), welche erst die Ge-Geschichte der Aesthetik von dem möglichen Vorwurf eines chimärischen Gegenstandes befreit (S. 1137), und 3. auf das stofflich Gegebene des gesammten Gebiets der Aesthetik in dem ganzen realistischen Reichthum seiner fast unerschöpflichen Details, durch ein inniges intuitives Sich-Hineinleben in welches erst eine wahrhaft concrete Erkenntniss des Wesens der Sache möglich wird (S. 1010, 1132). Durch diese Aufnahme des positiv-Realen in die methodologische Behandlung hat sich nun Schasler eben so entschieden von der dialectischen Methode losgesagt als durch seine relative Anerkennung des Realismus und Anstreben des Idealrealismus vom absoluten Idealismus, und dass er sich dieser Erkenntniss verschliesst, dass er noch immer die dialectische Methode Hegel's, befreit von ihrer bisherigen unrichtigen Anwendung, für die allein wahrhafte Methode des Philosophirens überhaupt hält (S. 975, 941, 943), das ist um so wunderbarer, als er ihre Resultatlosigkeit und Schädlichkeit in der Aesthetik sämmtlicher bisherigen Dialectiker (Hegel, Weisse, Ruge, Rosenkranz, Vischer) mit beredten Worten anerkennt (vgl. S. 955, 973, 978, 1013, 1072, 1078 u. a. m.) und einräumt, dass alle diese Denker ihre tiefen Einblicke in das Wesen der Dinge nur ihrer genialen oder talentvollen Intuition und nicht ihrer dialectischen Sophistik verdanken, welche nur dazu gedient hat, ihre intuitiv gewonnenen Erkenntnisse zu verballhornen und auf das Procrustesbett zu strecken. Dies unglückliche Haften an dem Namen der Dialectik trotz thatsächlicher Lossage von derselben ist

nun auch der Grund geworden, dass an Schasler's Schreibweise (wie am Küchlein Stückchen der Eierschale) noch gelegentliche Reste der Hegel'schen Terminologie haften, von denen er sich noch nicht völlig befreit hat, wenn schon das ernste Bestreben, aus den Fesseln „barbarischer, aber darum nur um so geheimnissvoller klingender Wortbildungen der Dialectiker loszukommen“ und zum „substantiellen Gehalt der Philosophie“ durchzudringen, anzuerkennen ist. Solche dialectische Wendungen sind für den Hegelianer, der sie ohnedies hinzudenkt, überflüssig; den Feind der Dialectik nehmen sie gegen das Buch ein, dessen Inhalt sie nicht ein Mal berühren, und dem Laien stören und erschweren sie zum Mindesten die Lectüre. Ich rechne hierher z. B. die Hegel'schen Termini Verstand und Vernunft (für die Stufe des abstract reflectirenden resp. des systematisch-philosophischen Urtheils), die Parallelisirung der Hegel'schen Trias des Allgemeinen, Besonderen und Einzelnen mit Empfindung, Verstand und Vernunft (S. 8 bis 9), womit sie noch viel weniger etwas zu schaffen hat, als mit der Trias von „Einheit, Differenz und concreter Einheit“, ferner den Hegel'schen Gebrauch der Worte: „Wahrheit, Freiheit, Unendlichkeit, Festigkeit“ (des Begriffs) u. a. m. Ein Mann, der stets so redlich gegen jede Art der Phrase gekämpft hat, darf nicht müde werden in dem Bestreben, sich von den Reminiscenzen der gefährlichsten, weil mit dem Schein wissenschaftlicher Tiefe prunkenden Art der Phrase, der dialectischen Phrase, zu emancipiren, nicht nachlassen in dem Kampf der (um mit seinen Worten zu reden) „unendlichen Selbstbefreiung“ des substantiellen Geistes. Ich betone diesen Punkt nur im Hinblick auf den systematischen Theil der Aesthetik so sehr, weil dort viel mehr Versuchung zum Gebrauch der dialectischen Phrase gegeben sein wird als im historischen Theil. Im Ganzen ist anzuerkennen, dass es Schasler schon jetzt gelungen ist, sein Werk in einer populären, d. h. gemeinfasslichen Sprache, ohne jedes Opfer an sachlicher Tiefe und Gründlichkeit zu gestalten. —

Gehen wir zum Schluss noch flüchtig auf einige Einzelheiten ein, so wäre zu bemerken, dass in der griechischen Aesthetik Plato mit einiger Animosität, Plotin dagegegen mit sichtlicher Vorliebe gezeichnet ist. Der berechtigte Widerspruch gegen landläufige Ansichten verführt überall nur zu leicht dazu, nach der entgegengesetzten Seite ein wenig über das Ziel hinwegzuschiessen. Was

die philologische Seite der griechischen Aesthetik betrifft, so erhebt der Verfasser nicht den Anspruch, mehr zu liefern als die sorfältige Benützung der besten Vorarbeiten im Einzelnen darbot; neues zu bieten kann und darf auch nicht Aufgabe eines für das grössere Publikum bestimmten gedrängten Handbuchs sein, wo die Begründung doch nur mangelhaft ausfallen könnte. Um den Text nicht mit gelehrtem Ballast zu beschweren, sind die eigentlich philologischen Erörterungen, soweit sie nicht ganz zu umgehen waren, in den kritischen Anhang am Schluss des ersten Bandes verwiesen, auf welchen Sterne und Nummern im Texte verweisen. — Die Darstellung der aristotelischen Katharsis genügt mir hier so wenig wie irgend wo anders; dies ist kein Vorwurf, da die Urkunden für die Darstellung viel zu mangelhaft sind, und Aristoteles selbst diesen Begriff nur aus dem Sprachgebrauch des Volkes*) aufgenommen hat, wahrscheinlich ohne seine ästhetischen Consequenzen systematisch zu Ende zu denken; aber ein offenes Geständniss dieses Sachverhalts und der Hoffnungslosigkeit aller Restitutionsversuche, das ist es, was ich überall vermisse. Schasler begnügt sich wesentlich damit, die Katharsis als innere Idealisirung der eigenen Gemüthsbewegungen darzustellen gegenüber der Mimesis als der Idealisirung der künstlerischen Gestaltung. — Ein anderer Punkt wäre bei Aristoteles noch zu erwähnen, der antike Begriff der Harmonie in der Musik. Schasler übersersetzt ihn durch Tonweise, was in der deutschen Sprache, wo „Weise" Melodie bedeutet, leicht zu dem Irrthum Anlass geben kann, als läge ein melodisches Element darin. Tonart entspricht dagegen vollständig, sobald man nur darauf aufmerksam macht, dass die Tonart nicht wie gegenwärtig zugleich abhängig von der Tonlage zu denken sei, sondern bloss in der Art der Tonleiter (d. h. der Reihenfolge und Grösse der Tonintervalle), bestehe, wie unsere Dur-Tonart, aufsteigende, absteigende und harmonische Moll-Tonart, die mittelalterlichen Kirchen-Tonarten, die schottischen, chinesischen Tonarten u. a. m. Nach einigen Stellen Schasler's scheint es, als würde die antike Tonart durch Melodie und Rhythmus mitbedingt, während nur das Umgekehrte der Fall ist. Dass die Alten die Harmonie im modernen Sinne nicht kannten,

*) Schon ein alter griechischer Orakelspruch sagt, dass Mässigung, Tapferkeit, Klugheit, kurz alle Tugend Reinigung sei.

ndern höchstens die Instrumente und Stimmen von verschiedener
'onlage in Octaven gehen liessen, hätte schärfer und an früherer
telle hervorgehoben werden können.

Von besonderem philosophischen Werthe und auch von hervor-
agendem Interesse für den Laien sind geschichtsphilosophische
ixcurse, wie sie z. B. die Erklärung der Thatsache darbietet,
lass die Aesthetik einen Sprung von $1^1/_2$ Jahrtausenden über das
fittelalter hinweg von Plotin bis Baumgarten macht, oder auch die
leineren Excurse über die antikisirende und mittelalterliche Reac-
ion gegen die Kunst des 18. Jahrhunderts und die Stellung von
Cornelius, oder der über die romantische Schule. Man hat hier
iberall das wohlthuende Gefühl, es mit einem geistvollen und zu-
leich auf sicherem philosophischen und sachverständigen Grunde
uhenden in sich geschlossenen Urtheil zu thun zu haben. Mit be-
onderer Liebe und besonders glücklichem Erfolge hat der Ver-
asser sich in Winkelmann's Gedankenkreis vertieft, der sich zu
inem überraschend schön gerundeten Bilde entfaltet; ebenso ist die
)arstellung Schiller's als wohlgelungen hervorzuheben. Bei Lessing
ingegen, der in ästhetischen Fragen eines grösseren Ansehens ge-
iesst, als er heute noch verdient, beeinträchtigt die hierdurch her-
orgerufene Polemik die Harmonie des Gesammtbildes. — In An-
etracht des Umstandes, dass es sich in einer kritischen Geschichte
ler Aesthetik nur um Darlegung und Kritik der principiellen Grund-
nsichten, nicht um Reproduction und Kritik aller möglichen de-
aillirten Behauptungen handeln kann, erscheint der Raum, welcher
Wilhelm von Humboldt, Solger und Weisse bewilligt ist, schon zu
gross, namentlich wenn man ihn mit demjenigen vergleicht, mit
welchem Hegel, Vischer, Herbart und Schopenhauer sich begnügen
nüssen. Bei Hegel, Ruge, Rosenkranz und Vischer erhebt sich
Schasler's Kritik zu ihrer ganzen Höhe, und dieselbe gewährt hier
in der That eben so viel Belehrung als Genuss. Was Herbart und
die Herbartianer betrifft, so durften dieselben als die nach Schas-
ler's eigner Aufstellung letzterreichte Stufe des geschichtlichen
Entwickelungsprocesses und als die thatsächlich allein nennens-
werthen Gegner der idealistischen Aesthetik überhaupt eine ein-
gehendere und achtungsvollere Würdigung und eine gründlichere
Widerlegung erwarten. Dass Schasler sich hier die Sache so leicht

macht, ist weder zeitgemäss noch sachgemäss, wenngleich im Ganzen das resultirende Urtheil zu unterschreiben ist.

Den einzigen principiellen Fehler in der Anordnung des Stoffs hat der Verfasser bei der Stellung begangen, welche er Schopenhauer anweist. So richtig er dem Metaphysiker Schopenhauer seinen Platz in der Opposition gegen den metaphysischen Idealismus und neben dem Realisten Herbart zuerkennt, so unmöglich ist es, in dem Aesthetiker Schopenhauer irgend eine Spur realistischer Ansichten oder Tendenzen zu entdecken. Wenn Schopenhauer als Metaphysiker mit Herbart einen gemeinsamen realistischen Gegensatz gegen den absoluten Idealismus bildet, wenn er als Erkenntnisstheoretiker eine Zwischenstellung zwischen den subjectiven Idealisten Kant und Fichte einnimmt, so unterscheidet er sich als Aesthetiker durch kein principielles Merkmal von den objectiven Idealisten Schelling und Krause, und steht einem Hegel tausendmal näher (vgl. S. 1109) als einem Herbart. Wenn er für die ästhetische Anschauung das negative Merkmal eines willensfreien Erkennens in Anspruch nimmt, so folgt er darin wie alle Neueren nur der Kant'schen Kategorie des „uninteressirten Wohlgefallens", nur dass er sie durch Uebertreibung in's Unhaltbare verzerrt. In positiver Bedeutung aber unterscheidet sich sein „willensfreies Erkennen" nach der Beschreibung, die er von demselben entwirft, durch gar nichts von der intellectuellen Anschauung Schelling's, nur dass dieser in seinem 17 Jahre vor dem Schopenhauer'schen erschienenen berühmten Hauptwerk (System des transcendentalen Idealismus) sie consequenter zu Ende denkt (vgl. unten Abschn. D No. IV „Schopenhauer's Panthelismus"). Dass Schopenhauer dieses Buch gekannt habe, wollen wir zu seiner Ehre annehmen, da er Schelling doch wohl nicht ungelesen so gehässig verdammt haben wird. Hat er ihn aber gelesen, so hat er auch aus dem dritten Abschnitt des „transcendentalen Idealismus" und vielleicht auch dem „Bruno" (vgl. Schasler S. 931) seine ästhetischen Grundideen entlehnt. Da Schelling's Aesthetik selbst nur eine Aufwärmung der schief aufgefassten platonischen Aesthetik ist, so hatte er das volle Recht dazu, den Mittelsmann zu überspringen und auch seine Aesthetik gleich als erneuerten Platonismus hinzustellen. Was er hinzuthat, war nur die confuse Identificirung der platonischen Idee mit dem völlig heterogenen Kant'schen „Ding an sich", die für seine Aesthetik als

solche bedeutungslos ist. Ist somit sein ästhetischer Standpunkt als objectiver Idealismus mit dem Schelling's inhaltlich identisch, und kommt hiezu zweitens noch in formeller Hinsicht die Gemeinsamkeit des intuitiven Charakters des Erkennens, die nach Schasler ein besonderes Kriterion alles objectiven Idealismus ist (S. 922) und sich wohl nirgends stärker ausgeprägt findet als bei Schopenhauer, so muss jeder Zweifel schwinden, das der Aesthetiker Schopenhauer nirgends anders als unter der Rubrik des objectiven Idealismus, und zwar unmittelbar hinter Schelling eingeordnet werden kann. Schasler bemüht sich ganz vergebens, irgend etwas Realistisches in Schopenhauer's Aesthetik zu entdecken, um seine Anordnung zu rechtfertigen. Dass die ästhetische Intuition vom Willen unabhängig sein soll (Schasler S. 1106), reisst sie eben von dem einzigen Elemente los, in dem Schopenhauer's metaphysischer Realismus besteht, nämlich dem gegenüber dem blossen Gedanken positiven Moment des Willens. Dass sie diesen positiv realen Kern der Welt negirt, macht sie eben zu einem rein idealen, jeder metaphysischen Realität entbehrenden Element, dessen Gegebensein im Bewusstsein ebenso unverständlich ist wie die Möglichkeit seiner Existenz. Wenn Schasler beklagt, dass gerade der Stufe des objectiven Idealismus die concrete Erfüllung mit ästhetischem Detail fehle, so hat er eben nur die durch Schopenhauer, als den nächst Schelling bedeutendsten Repräsentanten dieser Stufe gegebene Erfüllung übersehen.

Wir schliessen unsere Betrachtung mit dem dankbaren Anerkenntniss, dass trotz der allem menschlichen Schaffen anhaftenden Mängel in dem hier Gebotenen eine ausgezeichnete Leistung vorliegt, welche ganz geeignet ist, in das noch gar sehr im Argen liegende Gebiet der Aesthetik klärend und fördernd einzugreifen.



C.

Beiträge zur Naturphilosophie.



I. Naturforschung und Philosophie.

(1867.)

1. Der Naturforscher an den Philosophen.

Nicht wenig überrascht und erstaunt war ich, als ich in der Zeitung von Dir ein philosophisches Werk angekündigt fand; ich wusste kaum, ob ich meinen Augen trauen sollte! Sage mir, was in aller Welt hat Dich so verwandeln können, dass Du unseren gemeinsamen Jugendzielen untreu geworden und Dich der grauen Theorie der unfruchtbaren Speculation in die Arme geworfen hast? Wenn Du Dich zur alleinseligmachenden Kirche bekehrt hättest und täglich zur Beichte gingest, so wollte ich denken, dass Dein von irgend einer Unthat belastetes Gewissen nach Absolution schreie, und wollte Deiner Schwachheit vergeben, aber dass Du Philosoph geworden, Du, einst der muntre Jüngling, der allen Musen huldigte und diente, das geht über meinen Horizont! Weisst Du nicht mehr, wie wir zusammen laborirten, um die Wette Erfindungen machten und uns um die Wette auslachten, wenn wir sahen, dass dieselben längst erfunden waren? Wie schöne Hoffnungen hatte ich auf Dich gesetzt, — und nun Philosoph! Und ohne mir in unserm vieljährigen Briefwechsel davon auch nur eine Andeutung zu geben! Weiss Gott, mich fasst ein tiefes Mitleid für Dich an! — Indessen verzweifle ich noch nicht an Dir; Du hast schon so manches angefangen, zu dem Du einiges Talent zu haben schienest, und es hernach doch wieder liegen lassen, dass ich hoffe, auch dies werde nur eine vorübergehende Phase sein, aus der Du möglichst bald wieder zu gesunderen Bestrebungen zurückkehrst.

Was kannst Du nur an der Philosophie finden, an dieser vorgeblichen Wissenschaft, die der Natur und dem Leben entfremdet ist, seitdem dasjenige, was sie in früheren Jahrhunderten existenzfähig machte, die Wissenschaft der Natur, von ihr losgetrennt zu einer selbstständigen Wissenschaft erstarkt ist? Nachdem dieser Quell des Lebens, dessen Pflege in der Kindheit der Völker die wahre Aufgabe und Berechtigung der Philosophie ausmachte, ihr abgeschnitten ist, ist sie theils in nebelhafte Träumereien zerflossen, theils in verknöcherten Abstractionen und Grübeleien beim Schein der Studirlampe erstarrt, eine aufgeblasene Doctrin, die vom grünen Tisch aus über die Natur und Welt absprechen, ja wohl gar sie construiren will, ohne sie nur recht zu kennen. Darum hat Goethe ganz recht, wenn er sagt:

> Ein Kerl, der speculirt,
> Ist wie ein Thier auf dürrer Haide
> Von einem bösen Geist im Kreis herumgeführt,
> Und rings umher liegt schöne grüne Weide.

Oder auch:

> Greift nur hinein in's volle Menschenleben! . . .
> Und wo ihr's packt, da ist's interessant.

Wie kann man sich aber für die Natur erwärmen, wenn man nicht mitten in sie hinein tritt? Es kommt mir vor, als wollte man sich in ein hübsches Mädchen auf eine Meile weit durch's Fernrohr verlieben! Und nun gar heutigen Tages, wo die fortwährenden unermesslichen Fortschritte der Naturwissenschaften zur emsigsten Forschung begeistern, wo die brennenden politischen und socialen Fragen die besten Kräfte zu ihrem Dienste anlocken!

Was kann es nutzloseres geben, als die Speculation! Der Streit um des Kaisers Bart kann nicht unfruchtbarer sein, als der um philosophische Probleme, da, wie auch die Entscheidung ausfalle, die Menschheit unverändert weiter lebt, während die scheinbar unbedeutendste naturwissenschaftliche Entdeckung entweder sofort und in directer Weise praktisch verwendbar ist, oder doch möglicherweise die unabsehbarsten praktischen Folgen nach sich ziehen kann. Unsere Wissenschaft von der Welt reicht so weit wie die naturwissenschaftliche Behandlung dessen, was wir von ihr erfahren haben, und w e i t e r kann sie niemals reichen. Der Streit um philosophische Probleme ist also noch weit thörichter

als der um des Kaisers Bart; denn der erstere ist entweder schon durch die Naturwissenschaft entschieden, oder wird bei späteren Fortschritten der Naturwissenschaften und auf keine andere Weise entschieden werden, oder seine Entscheidung geht überhaupt über die Fähigkeiten des menschlichen Geistes hinaus. Ist man zweifelhaft, ob der zweite oder dritte Fall vorliege, so warte man die Entscheidung ruhig ab; das einzige, was man zu ihrer Beschleunigung thun kann, ist, dass man rüstig mitarbeitet an der Förderung der Naturwissenschaften.

Am allerunangenehmsten aber ist mir die Philosophie darin, dass sie, wenn Fragen, über die sie vorher im Finstern getappt hat, endlich durch die Naturwissenschaft entschieden sind, sich nunmehr das Ansehen giebt, als hätte sie das längst gewusst, und *a priori* demonstrirt, warum es gar nicht anders sein kann. Wie Goethe sagt:

> Der Philosoph der tritt herein,
> Und beweist Euch, es müsst' so sein.

Der einzige Theil der früheren Philosophie, der als ein selbstständiger Zweig der Naturwissenschaft fortbestehen könnte, die empirische Psychologie oder Naturwissenschaft des Geistes, hat darum gar keine Aussichten, jemals zu gedeihen, weil in ihr wohl für immer Maass und Waage fehlen wird, mit deren Anwendung jede Wissenschaft erst anfängt exact zu werden, da erst durch sie die Grundlagen für die Anwendung des mathematischen Calculs geschaffen werden.

Es ist bei dieser Bewandtniss der Sache kein Wunder, dass die Philosophie niemals fortgeschritten ist, dass sich vielmehr die Philosophen heute noch mit derselben Erfolglosigkeit um dieselben Probleme streiten, wie zu des Plato und Aristoteles Zeiten, höchstens mit etwas anderen Phrasen und Stichworten, ja dass die verschiedenen philosophischen Systeme sich wie eine Brut Spinnen gegenseitig vom Erdboden zu vertilgen suchen. Die Richtigkeit aller dieser Behauptungen spiegelt sich in der allgemeinen Gleichgültigkeit, ja man kann sagen Verachtung, wieder, mit welcher die Gegenwart die Philosophie betrachtet. —

Wir waren immer offen gegeneinander, und so wirst Du es mir auch nicht übel nehmen, wenn ich Dir hier meine Meinung über die Philosophie skizzirt habe, von der ich übrigens glaube,

dass Du sie noch von früher her kennen musst, und von der ich bisher in der That wähnte, dass sie auch die Deinige sei. Ich bin neugierig auf Deine Erwiderung, vor deren Empfang ich in Dein Buch gewiss keinen Blick werfen werde.

2. *Der Philosoph an den Naturforscher.*

Deine offenherzige Epistel hat mir viel Vergnügen gemacht, zumal ich in derselben nicht sowohl den Ausdruck Deiner persönlichen Meinung, als vielmehr die Anschauungsweise der Mehrzahl der die heutige Bildung beherrschenden Naturforscher sehe, und weil ich ihr selber sehr nahe stand, bevor ich mit Entschiedenheit meine jetzige Richtung einschlug.

Wenn ich bisher von dieser Wandlung zu Dir geschwiegen, so war es, weil ich Deiner widerstrebenden Ansicht keine Angriffspunkte gegen mich geben wollte, bevor ich Dir zugleich Resultate meines Strebens vorlegen konnte; jetzt aber, wo ich Dir mein von Dir erwähntes Buch beifolgend zusende, glaube ich dem Freunde eine Darlegung schuldig zu sein, wie sich mein jetziger Standpunkt zu dem seinigen verhält und durch welche Erwägungen ich zu demselben gelangt bin.

Um von vornherein einen Irrthum zu beseitigen, in welchem Du befangen scheinst, bemerke ich, dass ich ebenso wenig wie Du jene Philosophie im Allgemeinen billige, welche von der sublimen Höhe der apriorischen Construction oder gar der absoluten (dialectischen) Methode herab die empirische Erkenntniss der Welt entbehren und dieselbe durch sich ersetzen zu können glaubt, sich aber schliesslich in allem, was sie über die Natur vorbringt, doch nur mit fremden Federn schmückt. Zum Entgelt wird freilich diese Philosophie mir bestreiten, dass das, was ich treibe, Philosophie sei; indessen, was kommt auf den Namen an, wenn nur die Sache an sich einen Werth hat. — Ich stehe also mit Dir und der Naturwissenschaft auf dem gemeinsamen Boden der Erfahrung als Ausgangspunkt oder Basis, und der inductiven Methode als Mittel der Aufführung des Gebäudes und Du wirst einer so fundirten Philosophie nicht mit Recht den Vorwurf der Zurückziehung und der Entfremdung von der Natur und dem Leben machen können, da sie vielmehr die möglichst genaue Kennt-

dieser beiden zum Ausgangspunkte hat. Ich fordere von der
losophie, dass sie kein naturwissenschaftlich sichergestelltes Re-
at ignorire; noch weniger halte ich es für zulässig, einem sol-
n von apriorischen Erwägungen aus zu widersprechen, sondern
erachte für geboten, dasselbe zu benutzen. Ich für mein Theil
de z. B. niemals die Thatsache anfechten, dass das Gehirn
rlässliche Bedingung des bewussten Geistes und die normale
chaffenheit der Gehirnfunctionen Bedingung der normalen Be-
ffenheit der bewussten Geistesfunctionen ist (vgl. Philosophie
Jnbewussten Cap. C. II.), was übrigens auch keiner der grossen
osophen unseres Jahrhunderts bezweifelt hat. Dagegen ver-
e ich allerdings, dass aus den Thatsachen nicht leichtsinniger
se mehr gefolgert werde, als in ihnen liegt, wie wenn z. B.
der obenangeführten durch Verwechselung der Bedingung
der vollständigen Ursache gefolgert wird, dass die Geistes-
igkeit ein ausschliessliches Erzeugniss der Hirnfunction sei.
hdem ich Dir also gezeigt, dass unsere Standpunkte in Basis
Methode dieselben sind, will ich auf die Unterschiede derselben
ehen. —

Was ist denn an irgend einer beliebigen Wissenschaft das
rhaft Interessante? Doch nicht der todte Stoff, das Ma-
l, mit dem sie sich beschäftigt, sondern das Gesetzmässige,
hes sie an diesem Stoff, seiner Verbindung und dem Wechsel
er Formen erkennt, der Grundplan, nach welchem die Beschaffen-
des Stoffes, die in ihm wirksamen Kräfte und die beiden inne-
nenden Gesetze in eigenthümlicher Harmonie ineinandergreifen,
sei es, dass sie einem gemeinsamen Zwecke dienen (wie z. B.
ler Sprache), sei es, dass sie aus gemeinsamer Nothwendigkeit
prossen sind (wie z. B. in der Mathematik). Was hätte z. B.
Vermehrung der Kenntniss durch Entdeckung einer neuen
sorienart für eine rein wissenschaftliche Bedeutung, wenn sie
nicht als ein neues Glied dem Organisationsplan des Thier-
hs und speciell der betreffenden Klasse systematisch einordnete
diesen vervollständigen hälfe? Die Bereicherung an blossem
f des Wissens vermehrt nur die Kunde, aber nicht unmittelbar
Wissenschaft. Indem aber die Wissenschaft erst da an-
t, wo in den Beziehungen des Stoffs und den allgemeinen in
wirkenden Kräften oder Momenten das Gesetzmässige, Ord-

nungsmässige oder Planmässige, logisch oder sachlich Nothwendig aufgesucht wird, zeigt sich eben, dass der Stoff als solcher nicl den Gegenstand selbst der Wissenschaft bildet, sondern nur di Unterlage derselben, dass aber der eigentliche Gegenstand de Wissenschaft dasjenige ist, was an den Beziehungen des Stoffe allgemein und vernünftig ist, während alle Erscheinunge am Stoff, die wahrhaft einzelner Natur (singulär) und zufälli sind, sich der wissenschaftlichen Behandlung im strenge ren Sinne entziehen, und höchstens in das Gebiet des Wissens ode der Kunde gehören. Nur wenige Wissenschaften sind bis jetzt s weit fortgeschritten, um dies leicht einsehen zu lassen, viele sin erst im Begriff, sich aus dem Zustand der Kunde (z. B. Thier kunde, Pflanzenkunde, Erdkunde, Himmelskunde, Sprachkunde, Ge schichtskunde) zum Zustand der Wissenschaft heraufzuarbeiten und sind in diesem Uebergange mehr oder weniger weit gediehen. Daraus, dass der erstere der nothwendige Durchgangspunkt zum letzteren ist, und aus der Nothwendigkeit, die Bereicherung der Kunde, als einer unentbehrlichen Grundlage zur Wissenschaft, auch fernerhin viele Kräfte zu widmen, ist es erklärlich, dass jene Auf fassung der Wissenschaft bei den mehr mit dem todten Stoff be schäftigten Forschern und Sammlern, die doch wissenschaftlich heissen wollen, auf Widerspruch stösst, und dass man vorläufig dem Sprachgebrauch die Concession machen muss, manches Wissenschaft zu nennen, worin bis jetzt noch bei weitem die Kunde überwiegt. Es ist keine Frage, dass es Naturen giebt, denen das blosse Sam meln und Forschen zur stofflichen Bereicherung der höchste Genuss ist, aber allen rationeller und bedeutender veranlagten Köpfen wird an jeder Wissenschaft der Stoff nur ein Ballast sein, den man noth gedrungen wohl oder übel mit in den Kauf nehmen muss, das wahrhaft Interessante hingegen wird ihnen das Reinwissenschaft liche daran sein, was das Vernünftige oder Rationelle in de Anordnung und den Beziehungen des Stoffes betrachtet. So wir das Interessanteste an der Sprachwissenschaft, wenn man dieselb rein theoretisch (ohne Rücksicht auf praktischen Nutzen ode auf den Inhalt der Literatur) treibt, die vergleichende Sprach forschung sein, welche auf die allgemeinen Gesetze der Sprach bildung und Sprachentwickelung hinführt, — an der Zoologi und Botanik die Erkenntniss des einheitlichen Organisationspla

der Lebewelt, und das Ineinandergreifen der verschiedenen Geschöpfe zur Aufrechterhaltung des Naturhaushalts im Ganzen, — an der Staatengeschichte nicht die Data als solche, sondern die Entwickelung des Ganzen und das wundersame Mitwirken der verschiedensten Zeiten zu dem gemeinsamen Ziel trotz aller scheinbaren Rückschritte, — an der Anatomie und Physiologie das Verständniss des Haushalts im individuellen Organismus, wie in der Geologie und den einschlagenden Theilen der Physik, Chemie und physikalischen Geographie das Verständniss der Entwickelung des Erdkörpers und seines Haushalts. Weil eben das, was man gewöhnlich Wissenschaft nennt, noch so sehr ein Gemisch von Kunde und Wissenschaft ist, so nennt man auch wohl das Reinwissenschaftliche daran: das Philosophische an der Wissenschaft. Man spricht in diesem Sinne von einer Philosophie der Geschichte, einer Philosophie des Rechts, einer Philosophie der Kunst, der Religion u. s. w. (wobei nicht immer an willkürliche Constructionen zu denken ist), und man kann mithin auch sagen, dass das eigentlich Interessante an jeder Wissenschaft das Philosophische daran sei. Schon dies könnte darauf hindeuten, dass es mit der Philosophie doch nicht eben gar so übel sein müsse.

Merkwürdigerweise aber wird dies Philosophische an den Wissenschaften von den betreffenden Forschern (wenn man von Köpfen ersten Ranges wie Newton, Huygens, Euler, La Place etc. absieht) gewöhnlich am wenigsten gepflegt, und die Naturwissenschaften dehnen sich in derselben Zeit unermesslich in die Breite aus, wo sie nur unmerklich in die Tiefe wachsen. Dies rührt daher, dass die moderne Naturwissenschaft ihre schnellen Erfolge neben der Einführung von Maass und Waage wesentlich dem Princip der Arbeitstheilung verdankt, so dass sich jede Wissenschaft in verschiedene Zweige und diese in unzählige Specialitäten spalten, deren jede zur Lebensaufgabe genügt. Daher kommt es, dass heutzutage nur noch hervorragende Naturforscher eine volle Detailkenntniss ihrer eigenen Wissenschaft, nur eminente Köpfe eine durchgreifende Herrschaft über mehrere Wissenschaften besitzen, so dass nicht nur die Gesammtauffassung der eigenen Wissenschaft sondern auch Grenzberührungen und Beziehungen zu den Nachbarwissenschaften durch den minutiösen Gesichtskreis und den fast mikroskopischen Charakter der Forschung beeinträchtigt werden.

Es ist kein Wunder, dass unter solchen Verhältnissen für die Auffassung der Wissenschaften von grossen Gesichtspunkten verhältnissmässig wenig geschieht, und charakteristischer Weise dies Wenige noch meist von solchen, die in Bezug auf die betreffende Wissenschaft mehr oder minder Dilettanten sind. Auch pflegen solche Leistungen, selbst wenn sie in ihrer Art wirklich gut sind, von den Fachgelehrten wenig geschätzt zu werden, weil sie das Specialfach nicht mit neuen Thatsachen bereichern. Gleichwohl kann ihr reinwissenschaftlicher Werth viel bedeutender sein, als der einer Menge von Fachschriften zusammengenommen.

Wenn schon für den Gesammtüberblick Einer Wissenschaft von den Specialgelehrten nicht viel zu erwarten ist, so noch viel weniger für die organische Verbindung mehrerer zusammengehöriger Wissenschaften; und doch stehen viele derselben nach mannigfachen Richtungen in so intimen Wechselbeziehungen zu einander, dass das wahre Wesen der einen erst durch die Beziehungen zur andern verständlich wird. Was soll man aber gar erst von einer organischen Einheit aller Wissenschaften sagen, die doch das nothwendige Ziel unseres Strebens ist; denn es kann doch zuletzt nur Eine Wissenschaft sein, wie nur Eine Welt und nur Ein Gott ist! Man wird sagen: „dies liegt noch in weiter Ferne“, — die volle Verwirklichung, ja; aber nicht das Streben nach derselben, welches in stets wiederholten Versuchen seinen Ausdruck finden muss, um die Specialwissenschaften, welche zu einer stets zunehmenden Zersplitterung und Zerbröckelung neigen, immer von Neuem an Zusammengehörigkeit zu mahnen, um ihnen das einheitliche Ziel vorzuhalten, zu dem auch sie zuletzt hinführen müssen und dessen stetes Vor-Augen-haben auch auf sie anfeuernd und befruchtend wirkt. Dieses Streben nach der Einen Wissenschaft, die (in Verbindung mit der Tugend) Weisheit heisst, ist Philosophie; zu der Philosophie verhalten sich alle Wissenschaften (z. B. Astronomie, Geologie, Geographie, Mathematik, Physik, Chemie, Anatomie, Physiologie, Pathologie, Botanik, Zoologie, empirische Psychologie der Menschen, Thiere und Pflanzen, Rechtslehre, Ethik, Aesthetik, Politik, Volkswirthschaftslehre, Socialwissenschaft und Geschichte) als Hülfswissenschaften; sie schliesst keine aus, sondern jede ihrem Wesen nach ein, sie würde nichts als die Einheit aller sein, wenn die einzelnen

ihr Ziel schon erreicht hätten; so aber, wo alle unvollkommen sind und noch mehr oder weniger der Vereinigung widerstreben, muss sie das Ziel aller, den gemeinsamen Einheitspunkt, als Bindemittel benutzen, indem sie zeigt, wie alle diesem entgegenführen, und jede es auf ihre Weise näher bestimmt. Die Philosophie soll also nicht nur eine Quintessenz der Resultate und des Wesens aller Wissenschaften und ihrer gegenseitigen Beziehungen sein, sondern vorläufig, so lange die Eine Wissenschaft noch Ideal ist (und sie wird es mehr oder weniger immer bleiben), ist sie auch eine Vermittelung zwischen dem gegenwärtigen Zustand des Systems der Wissenschaften und dem gemeinsamen Ziel aller, und in dieser Hinsicht, in so weit sie über den gegenwärtigen Zustand des Inhalts der Specialwissenschaften hinausgeht, heisst sie Metaphysik, und steht sie von allen selbstständig da. Dieses Hinausgehen ist aber nicht so zu verstehen, als ob eine neue Methode einträte, sondern mit der gewöhnlichen wissenschaftlichen Denkweise sollen nur die Gegenstände zu Ende gedacht werden, welche die einzelnen Specialwissenschaften nur deshalb sich weigern, zu Ende zu denken, weil sie damit schon das beschränkte Gehege ihrer Specialität überschreiten würden; es soll also mit der bisherigen inductiven Methode der Inhalt der Specialwissenschaften zum allmäligen Aufsteigen zu dem Einen Ziel benutzt und erweitert werden, — was freilich nur möglich ist, wenn man dieses Ziel, das die Specialwissenschaften als solche eben nicht kennen, anderswoher kennt, um nach ihm die Richtung des Weges hinzulenken. Es ist dies etwa so zu denken, wie die Lösung einer geometrischen Aufgabe aus den gegebenen Stücken: man kann im Besitz aller möglichen mathematischen Kenntnisse sein, — ohne eine Inspiration von Gottes Gnaden wird man ewig hilflos vor ihr dasitzen; gleichwohl führt man, wenn man die Pointe durch solche Inspiration gefunden hat, die verlangte Construction auf streng mathematischem Wege aus. Solche Inspiration hat etwas entschieden Mystisches, und so ist auch die Art, wie die Philosophie sich das Ziel vor Augen stellt, nach welchem hin die Induction von den Specialwissenschaften aus geleitet werden muss, um zur letzten alles umfassenden Einheit zu kommen, eine durchaus mystische, ohne dass die Leistungen der Philosophie mit der Unsicherheit dieser Mystik behaftet

wären, so wenig wie die gewonnene Lösung der geometrischen Aufgabe darum unsicher ist, weil sie mit Hülfe einer Inspiration gewonnen wurde; denn beide mystisch anticipirten Lösungen werden nachträglich durch ihre strengen Methoden gerechtfertigt. —

Du wirst nun verstehen, warum ich Dir nicht beipflichten kann, wenn Du meinst, dass man zur Entscheidung aller noch ungelösten Probleme ruhig die Fortschritte der Naturwissenschaften abwarten müsse. Bei der diesen Specialwissenschaften innewohnenden Tendenz zur Verbreiterung und Detailausführung der Erkenntniss würde man in Bezug auf die dem Menschen allerwichtigsten Probleme ewig umsonst warten, da der Moment der Einswerdung aller Wissenschaften stets in unnahbarer Ferne liegen bleiben würde, wenn nicht die Philosophie immer von Neuem auf diese Vereinigung hindrängte und auf den letzten Einheitspunkt hinwiese, den sie auf mystischem Wege ahnungsvoll anticipirt hat.

Dieses mystische Element in der Entstehung der Philosophie ist ein Moment von höchster Wichtigkeit. Ihm allein ist die Existenz einer Metaphysik, ist die Existenz einer über die Summe der Resultate der Specialwissenschaften hinausgehenden Philosophie zu verdanken, in ihm allein und dem von ihm gesetzten Einheitspunkt liegt die Uebereinstimmung der Philosophie mit einem andern berechtigten Zweige des menschlichen Geisteslebens, der nicht mehr Wissenschaft ist, mit der Religion. Die Philosophie geht von der mystischen Conception zu dem wissenschaftlichen Beweise derselben über, die Religion aber stützt dieselbe durch die Autorität der göttlichen Offenbarung.

Wenn es auch wahr ist, dass die ersten Götter stets die abergläubische Furcht der Menschen schuf, so würden doch unmöglich die Religionen zu allen Zeiten ein integrirender Bestandtheil des Culturzustandes der Völker gewesen sein können, wenn nicht ein tieferer Grund in der menschlichen Natur läge, welcher, bei den Individuen als stärkere oder schwächere Anlage vorhanden und durch Erziehung zu verstärken oder abzuschwächen, doch niemals ganz fehlend, die Religion aus einem Bedürfniss des Kopfes und Herzens forderte. Ohne dieses natürliche Bedürfniss wäre es unmöglich gewesen, dass überall eine Priesterkaste sich bildete,

welche die Religion als Erwerbsmittel ihres Lebensunterhalts und ihrer Macht benutzte. Ja, was noch mehr sagen will, wo die aufgeklärtesten Geister die fremde Autorität zu verwerfen und sich auf die Kraft des eigenen Denkens zu verlassen den Muth hatten, stellte sich bei ihnen allemal das Streben nach der philosophischen Erkenntniss eben desjenigen ein, was die Religion mit ihrem Dogma abfertigt. Dieses Bedürfniss ist also der Religion und der Philosophie gemeinsam, und beide sind nur verschiedene Mittel seiner Befriedigung nach Maassgabe der geistigen Productionskraft und Bildung. Wir können es mit Schopenhauer (vgl. dessen „Welt als Wille und Vorstellung“ Bd. II, Cap. 17) das metaphysische Bedürfniss nennen.

Das Thier oder der Mensch im Zustande der Thierheit und Kindheit nimmt die Existenz der Welt und seiner selbst für etwas — als gegeben — sich von selbst Verstehendes, eben weil er noch nicht darauf gekommen ist, über dieselbe zu reflectiren. Zu dieser Reflexion führt ihn aber der Schmerz und das Uebel einerseits und die Vergeblichkeit seines Strebens angesichts des Todes andererseits ziemlich früh, und mit dieser Reflexion stellt sich auch sofort die Verwunderung ein, jener specifisch philosophische Affect, den man die Mutter der Philosophie nennen kann. Die Existenz der Welt und seiner selbst stellt sich dem Menschen nun als Räthsel, als Problem dar, dessen sogar der Roheste und Beschränkteste in einzelnen helleren Augenblicken lebhaft inne wird, das aber die tiefer angelegten Köpfe mit Unterbrechungen ihr ganzes Leben lang beschäftigt. Der blosse Zuwachs an Bildungsstoff und empirischer Erkenntniss des Einzelnen wirkt, weit entfernt das Problem zu lösen, nur dahin, es klarer und deutlicher zu präcisiren, und es somit um so räthselhafter zu machen, wodurch es freilich indirect auch wieder der Lösung näher gerückt wird; diese selbst aber kann niemals aus der zersplitterten empirischen Detailkenntniss hervorgehen, wenn nicht Hülfen aus einer ganz andern Sphäre hinzutreten. Kein zur Reflexion erwachter Mensch kann sich dem metaphysischen Bedürfniss entziehen, keine Periode der Culturgeschichte hat sich der Mitarbeit an diesem grossen Räthsel des Daseins entschlagen können, und selbst die moderne Naturforschung, welche die Metaphysik gern verläugnen möchte, hat an ihrem Materialismus auch eine Metaphysik, wenn auch eine

überaus dürftige und armselige. Sie beweist aber damit, dass si
sich dem allgemeinen Gesetz nicht entziehen kann, auch ihrerseit
eine letze Antwort geben zu müssen, welche die Lösung jene
Problems bilden soll.

Es giebt allerdings einen Standpunkt des bornirten negativen Dog
matismus, d. h. einen Standpunkt, der, ohne es beweisen oder begrün
den zu können, behauptet, dass die Lösung des Problems für die gei
stigen Fähigkeiten des Menschen unmöglich sei. Ich weiss i
der That keinen Grund für diese Behauptung, denn der ander
(ebenfalls unrichtige) Satz, dass bis jetzt die Menschheit der Lö-
sung nicht näher gekommen sei, kann doch nimmermehr für die
Unmöglichkeit zeugen, dass die vollkommene Lösung nicht in der
nächsten Stunde gefunden werde. Viel rationeller verhält sich der
Skepticismus, der Standpunkt des vollkommenen Zweifels, welcher
sagt: wir wissen nicht, ob wir erkennen können oder nicht, d. h.
wir haben zu der einen Annahme so wenig Grund als zu der an-
dern. Hier bleibt die Möglichkeit des Erkennens vollständig offen,
ja es bleibt sogar bei dem consequenten Skepticismus die
Möglichkeit offen, dass die Zeit kommen kann, wo wir wissen, ob
wir erkennen können oder nicht, und warum das eine oder das
andere. Auf diesem Standpunkt bleibt es wenigstens dem persön-
lichen Belieben überlassen, den Versuch des Erkennens auf die Ge-
fahr des Fehlschlags hin zu wagen. Mit diesem Standpunkt, ob-
wohl ich ihn keineswegs für den richtigen halte, lässt sich immer-
hin schon auskommen. Endlich giebt es aber auch noch einen
Standpunkt, — man kann ihn den des subjectiven Verstandeshoch-
muths nennen, — welcher das Problem für so einfach hält,
dass jeder Schuster mit seiner Lösung fertig wird. Dieser Stand-
punkt ist unter den halbgebildeten Mittelklassen nicht gerade sel-
ten, und zeugt eben nur davon, dass man sich nie die Mühe
gegeben hat, die Tiefen des Problems auszumessen. Diese
Leute glauben so von Natur geborene Philosophen zu sein, wie
sich die meisten einbilden, von Natur reiten, regieren und schau-
spielen zu können, bis sie sich bei einem Versuch vom Gegen-
theil überzeugt haben. Mit dieser hochmüthigen Oberflächlichkeit,
welche durch die bis auf's Aeusserste getriebene Verwässerung
der Philosophie von Seiten der Aufklärungsperiode des vorigen

Jahrhunderts begünstigt worden ist, ist schlechterdings nicht zu rechnen.

Einen Schuh auf den Werth und die Güte seiner Arbeit zu beurtheilen, bescheiden sie sich und überlassen es einem Schuster von Fach, aber über die Werke eines Genies, welches die Arbeitskraft seines Lebens der Philosophie gewidmet, trauen sie sich (auch ohne sie gelesen zu haben) ein unbedingtes Urtheil zu, welches natürlich wegwerfend ausfällt, da sie mit denselben Problemen in der Stunde vor dem Nachmittagsschläfchen fertig geworden sind.

Der Standpunkt der modernen Naturforscher ist nicht selten das wunderlichste, in sich unverträglichste Gemisch von materialistischer Metaphysik, dogmatischer Leugnung der Möglichkeit einer Metaphysik überhaupt und subjectivem Verstandeshochmuth, welcher die metaphysischen Probleme für Kinderspiel erklärt. —

Du wirst nunmehr wohl schon eine etwas andere Meinung von der Philosophie bekommen haben, doch dürfte alles bisher Gesagte wohl wenig hinreichen, um Dein Vorurtheil gegen dieselbe zu entkräften, so lange Dein Haupteinwand bestehen bleibt, dass die Philosophie nutzlos und unfruchtbar sei. — Woher kommt es denn, möchte ich fragen, dass Du Technologie und Kunst nicht auch nutzlos und unfruchtbar findest? Würden es dieselben denn nicht auch sein, wenn der Mensch kein Bedürfniss des Essens und Trinkens, der Bequemlichkeit, des Luxus und des Kunstgenusses hätte? Gewiss, nur weil jene Mittel sind zur leichteren Befriedigung tief in der menschlichen Natur wurzelnder Bedürfnisse, nur darum haben sie für den Menschen einen Werth, und das Maass ihres Werthes richtet sich ebensowohl nach der Grösse und Dringlichkeit des Bedürfnisses als nach dem Maasse, in welchem sie dasselbe befriedigen. Wenn aber jene Dinge nur darum nicht nutzlos und unfruchtbar sind, weil sie einem Bedürfniss der menschlichen Natur dienen, so kann ich nicht zugeben, dass die Philosophie, welche dem tiefwurzelnden metaphysischen Bedürfniss dient, nutzlos und unfruchtbar sei. Dass die Befriedigung desselben keine vollkommene sei, kann keinen Einwurf begründen; auch die Kunst und alle andern Mittel befriedigen die entsprechenden Bedürfnisse niemals vollkommen, wozu die Verwirklichung des Ideals gehören würde. Ich kann also die gewöhnliche Unterscheidung von prak-

tisch und unpraktisch in dem Sinne nicht gelten lassen, dass etwas darum unpraktisch sein solle, weil es einem bloss geistigen, nicht materiellen Bedürfnisse dient; auch die Kunst würde damit als nutzlos verurtheilt sein, und abgesehen von der undurchführbaren Schiefheit dieser Sonderung würde es das Zeichen einer thierähnlichen materiellen Gesunkenheit sein, wenn man den Werth und Nutzen aller Dinge und Ideen bloss, oder auch nur hauptsächlich, nach der dadurch erzielten Förderung des materiellen und leiblichen Wohlbehagens abmessen wollte, da im Gegentheil alle menschliche Cultur darin besteht, sich von dieser thierischen Basis des Lebens zu dem Zwecke mehr und mehr zu befreien, um seine Kräfte solchen Aufgaben widmen zu können, welche keinen materiellen Nutzen mehr bringen.

Dieser Satz ist so wahr, dass man den Grad der humanen Bildung einer Zeit oder eines Volkes geradezu danach bemessen kann, in wie weit seine Bestrebungen sich rein theoretischen Zielen zugewandt haben. Es giebt freilich auch solche Seelen, denen alle höheren Bestrebungen nur insofern einen Werth haben, als sie sich schliesslich doch wieder als milchende Kuh erweisen, und indirecter Weise mehr materiellen Nutzen bringen, als ein gleiches auf materielle Bestrebungen verwandtes Arbeitsquantum; aber diese scheinen mir von den Zielen und der Würde der Menschheit einen sehr unwürdigen Begriff zu haben und die historische Thatsache zu vergessen, dass gerade die bedeutendsten praktischen Erfindungen aus solchen theoretischen Bestrebungen hervorgegangen sind, die sich jedes Gedankens an praktischen Nutzen lange Zeit entschlagen hatten und rein zur Förderung der Wissenschaft als solcher ihre Kräfte aufwandten, so dass ihnen die praktisch nutzbaren Folgerungen nicht als Ziel ihres Strebens, sondern als unverhoffter Lohn ihrer Entsagung zufielen. Gesetzt den Fall, die Naturwissenschaft hätte noch niemals in ihren Folgen das materielle Wohl der Menschheit gefördert, wie dies bei einzelnen Theilen derselben unstreitig der Fall ist, würde darum ihr Werth in der Reihe der Elemente menschlicher Cultur geringer sein? Gewiss nicht, so wenig wie der Werth der Kunst bis jetzt von irgend Jemandem aus diesem Grunde herabgesetzt ist! Warum also immer die Philosophie durch diesen auf den Angreifer zurückprallenden Vorwurf schmälern wollen?

Es mag etwas dazu beitragen, dass, wenn auch das metaphysische Bedürfniss ebenso allgemein wie das künstlerische ist, doch das Bedürfniss nach Philosophie nur bei einer verhältnissmässig sehr geringen Zahl der Menschen zur Geltung kommt, weil der Platz, zu dem bei den Gebildeten die Philosophie berufen ist, bei der grossen Menge von der Religion eingenommen ist. So mag es nun manchem scheinen, als ginge die Philosophie überhaupt aus einem Streben hervor, das nicht in der menschlichen Natur als solcher begründet sei, sondern nur einzelnen Individuen abnormer Weise beiwohne, was jedoch durchaus nicht der Fall ist.

Ob nun aber — abgesehen von der Berechtigungslosigkeit, aus dem etwaigen Mangel an praktischen Folgen einen Vorwurf zu machen, — die aus der Philosophie in indirecter Weise hervorgehenden Rückwirkungen nicht wichtiger und segensreicher als bei irgend einer andern Wissenschaft sind, darauf werde ich später zurückkommen.

Vielleicht habe ich aber Deinen Vorwurf der Unfruchtbarkeit gar nicht so verstanden, wie Du ihn gemeint hast, nämlich dann, wenn derselbe nur die Resultatlosigkeit des philosophischen Strebens ausdrücken sollte. In diesem Falle hat er schon oben seine Beantwortung gefunden. —

Ich komme nun auf den Einwand, den Du gegen die empirische Psychologie erhebst. Es freut mich jedenfalls, dass Du die Berechtigung dieser Wissenschaft an und für sich nicht bestreitest, und in der That, wenn man, wie man muss, sie zugleich als vergleichende Psychologie der ganzen Lebewelt fasst, und Logik, Erkenntnisstheorie und Methodologie als Unterabtheilungen derselben betrachtet, so ist dieselbe eine so wichtige Grundlage der Metaphysik, dass sie für diesen Zweck mindestens der Summe aller übrigen Wissenschaften die Waage hält. Ich möchte hinzufügen, dass gerade Logik, Erkenntnisstheorie und Methodologie eine wahrhafte *philosophia prima* bilden, d. h. eine Grundlage für alle anderen Wissenschaften, welche es mit Recht niemals für ihres Amtes halten, die besonderen Grundsätze, auf denen sie beruhen, prüfend zu untersuchen. Du sprichst aber der Psychologie die wissenschaftliche Lebens- und Entwickelungsfähigkeit ab, weil man nicht Maass und Waage bei ihr anwenden könne, die erst den Rechnungsansatz ermöglichen, und weil ohne

ohne Calcul keine Wissenschaft zu der Exactheit gelangen könne, welche allein ihr einen sichern Fortschritt verbürge. Ich schwärme gewiss ebensosehr wie Du für möglichste Exactheit in der Untersuchung und für Einführung des Calculs, wo dieselbe nur irgend thunlich ist, aber ich bestreite, das die Anwendung des Calculs bei allen Zweigen Bedingung der Wissenschaftlichkeit sei. Ein einfacher Blick auf den gegenwärtigen Stand der Wissenschaften kann Dich lehren, dass nur die Wissenschaften der Materie (Physik, Mechanik, Krystallographie, Chemie und Astronomie als Mechanik der Himmelskörper) Deine Forderung erfüllen, alle anderen Wissenschaften aber nur insoweit, als sie sich auf erstere stützen (z. B. Physiologie auf organische Chemie, Geologie auf anorganische Chemie und Krystallographie). Dagegen entbehren fast sämmtliche Zweige der Naturwissenschaften, insoweit sie sich nicht auf jene eigentlichen Wissenschaften der Materie als Hülfswissenschaften stützen, also insofern sie erst eigentlich sie selbst sind, jener Fähigkeit, die Anwendung von Maass, Waage und Calcul zu gestatten, was besonders bei solchen hervortritt, die sich wenig auf Physik oder Chemie zu stützen haben. Man denke z. B. an die vergleichende Anatomie und Physiologie, die doch einen der schönsten und exactesten Zweige der Naturwissenschaften darstellen, und denen noch Niemand wegen jenes Mangels den Vorwurf der Unwissenschaftlichkeit oder Entwickelungsunfähigkeit gemacht hat. Ganz in derselben Lage befindet sich aber die vergleichende Psychologie. So wenig die Jurisprudenz gescholten wird, dass sie bei Erwägung einer Rechtsfrage nicht mit Zahlenausdrücken rechnet, so wenig darf es die Logik oder Erkenntnisslehre bei ihren Erwägungen der Wahrheits- und Richtigkeitsfrage. Das Beste aber ist, dass die Psychologie nach manchen Richtungen hin sehr wohl einer mathematischen Exactheit fähig ist, nämlich, soweit wir bis jetzt übersehen, nach drei Seiten: erstens auf Grund der Statistik (ebenso wie Volkswirthschaftslehre und Socialwissenschaft, in welcher Richtung in letzter Zeit schon kleine Versuche gemacht worden sind, es aber noch wesentlich an statistischem Material fehlt), zweitens in der messenden Vergleichung der Sinnesempfindungen und Empfindungsunterschiede (wozu Fechner in seiner Psychophysik eine schätzbare Grundlegung geliefert hat) und drittens in

der Erkenntnisslehre durch ausgedehnte Anwendung der Wahrscheinlichkeitsrechnung (worin bis jetzt noch fast gar nichts geschehen ist). Hieraus sieht man, dass die Psychologie weit weniger als viele andere Zweige der modernen Wissenschaften (z. B. Geschichte und Sprachforschung) sogenannter exacter Grundlagen und Anlehnungen entbehrt, wenn auch deren Ausnutzung erst von der Zukunft zu erwarten ist.

Ich habe Dir hier eine Skizze davon entrollt, wie ich mir die Stellung und Aufgabe der Philosophie in der Gegenwart denke. Man könnte diese Philosophie als naturwissenschaftlich-inductive bezeichnen, eben weil sie Methode und Grundlage mit den unsere Zeit beherrschenden naturwissenschaftlichen Bestrebungen gemein hat. Mancher Philosoph wird vielleicht aus diesem engen Anschluss, diesem völligen Eingehen auf den Charakter der Zeit einen Vorwurf entnehmen; ich aber glaube, dass eine Philosophie, die nicht in den herrschenden Bestrebungen ihrer Zeit ihre Wurzeln geschlagen hat, selbst wenn sie an sich noch so bedeutend und originell wäre, doch im glücklichsten Falle bloss eine unreife Frühgeburt sein könnte, die nicht nur ihrer Zeit fremd bleiben, sondern auch aus Mangel an Wurzeln und nährendem Boden verdorren und verkümmern müsste. Nur eine von ihrer Zeit getragene Philosophie kann gedeihen und blühen, und mag sie dann auch die Einseitigkeit ihrer Zeit theilen, so wird sie doch nur so ein bleibendes und werthvolles Moment in der historischen Entwickelung der Philosophie werden können. Allerdings muss man heutzutage von der Philosophie verlangen, was man von keiner anderen Wissenschaft verlangen kann, nämlich dass sie auf einer solchen geistigen Höhe stehe, dass sie in lichten Momenten der Selbstbetrachtung sich ihrer eigenen aus der Zeit entsprungenen Einseitigkeit bewusst werde. Dies Bewusstsein, selbst mehr oder minder einseitig zu sein, legt sofort wieder die Forderung auf, eine Ergänzung dieser Einseitigkeit zu suchen, die nun aber, da sie der erwähnten Gründe halber originell nicht geschaffen werden kann, nur in früheren mit anderen Einseitigkeiten behafteten Entwickelungsstadien der Philosophie gefunden werden kann. Hier zeigt sich der nothwendige Uebergang von der lebendigen zur todten, von der gegenwärtigen zur geschichtlich gewordenen Philosophie. —

Du befindest Dich in einem grossen Irrthum, wenn Du glaubst, dass das, was die Philosophie in früheren Zeiten existenzfähig gemacht habe, die Pflege der Naturwissenschaften gewesen sei. Diese Behauptung hat höchstens für die Zeit des 15. und 16. Jahrhunderts einigen Anschein, wo man aber mit mehr Recht behaupten kann, dass es ausser der theologischen Polemik gar keine Philosophie gegeben habe, so dass das einzige Surrogat derselben die philosophischen Seitenblicke waren, zu welchen sich die Naturforscher (wie Paracelsus und van Helmont) herbeiliessen. Der Charakter und die specielle Richtung, durch welche die Philosophie jedesmal in den Mittelpunkt der allgemeinen Zeitinteressen gestellt wird, ist im Gegentheil in den verschiedenen Perioden ebenso verschiedenartig wie die Charaktere der Zeiten selbst. So ist z. B. die indische Philosophie mystisch-pantheistisch, die griechische ästhetisch-humanistisch, die des römischen Weltreichs ethisch-praktisch, die des Mittelalters theologisch, die continentale nach der Reformation mathematisch-doctrinär, die englisch-französische empirisch-sensualistisch, die neueste deutsche speculativ-idealistisch, die der Gegenwart inductiv-naturwissenschaftlich. Jede dieser Seiten hat ein gewisses Maass der Berechtigung, keine eine ausschliessliche; je mehr derselben man kennen lernt, einen desto vollständigeren Ueberblick über die gesammten treibenden Culturelemente erhält man. Aber nicht so sind jene Prädicate zu verstehen, als ob ein jedes alle anderen ausschlösse, — im Gegentheil fehlt nur selten eine dieser Richtungen einer philosophischen Epoche gänzlich; sondern das Prädicat bezeichnet nur, welche Richtung mit Vorliebe gepflegt, welcher eine die anderen überragende Wichtigkeit beigelegt wird. So ist auch die für die Philosophie der Gegenwart als wünschenswerth bezeichnete Ergänzung nicht so gemeint, als ob dadurch etwas hinzukäme, was ihr gänzlich fehlen dürfte, sondern nur so: dass man sich an dem Beispiel anderer philosophischer Epochen klar macht, dass zu anderen Zeiten auf ganz andere Dinge der Hauptaccent gelegt worden ist, und in welcher Weise dies geschehen ist. Auch das wäre ein Irrthum in der Auffassung der Einseitigkeit der verschiedenen Perioden, wenn man sie alle für gleich einseitig in coordinirter Weise halten wollte, so dass die Arbeit der vorangegangenen für die

nachfolgenden eigentlich verloren wäre; sondern wie geringfügig und schief auch zu manchen Zeiten die historisch-philosophischen Kenntnisse waren, so waren doch immer Reminiscenzen früherer Leistungen in dem Maasse vorhanden, dass durch sie die natürliche Einseitigkeit einer bestimmten Richtung im Grossen und Ganzen um so mehr gebrochen und gemildert erscheint, je grösser die Summe der geschichtlich zurückgelegten Epochen wird. Die spätere Epoche kann unmöglich die Resultate der früheren gänzlich ignoriren, sie wird vielmehr stets bestrebt sein, dieselben nach Möglichkeit zu benutzen und in ihre neue Richtung, sei es auch in noch so entstellter Weise, aufzunehmen und zu verarbeiten, so dass mit abnehmender Einseitigkeit der Philosophie zugleich der Kreis der von ihr umfassten Ideen, der Reichthum ihres Inhalts beständig wächst. So werden wir von vornherein von einer Philosophie der Gegenwart, — ganz abgesehen davon, ob eine solche existirt oder nicht, — annehmen dürfen, dass sie die mindest einseitige und inhaltlich reichste aller bisher dagewesenen sein müsse, wozu auch der Umstand in erhöhtem Maasse beitragen muss, dass unsere historische Kenntniss der Philosophie an Vollständigkeit und Gründlichkeit alle vergangenen Zeitalter bei weitem übertrifft.

Aber nicht nur an Reichthum und Vielseitigkeit wächst die Philosophie im Laufe der Zeiten, sondern auch an Tiefe des Inhalts, an innerlicher Durchdringung und Begründung ihrer Ideen, sowie an Bestimmtheit im Ausdruck derselben, so dass man trotz zeitweiliger Stagnation und vorübergehender partieller Rückschritte der Philosophie im Ganzen mit vollem Recht eine wahrhaft organische historische E n t w i c k e l u n g zuschreiben darf. Ich berufe mich auf den Geist der modernen Geschichtsforschung, ob nicht allem historischen Sinne durch die Annahme Hohn gesprochen wird, dass es möglich sei, dass ein wichtiges, sich durch alle Zeiten hindurch ziehendes Culturelement trotz aller darauf verwendeten Arbeit der Menschheit stationär bleiben könne! Im Besonderen von der Philosophie diese Behauptung aussprechen kann nur der, welcher sich noch nicht die Mühe gegeben hat, den Entwickelungsgang der Philosophie kennen zu lernen, was allerdings viel schwieriger und mühsamer als bei irgend einer andern Wissenschaft ist, oder derjenige, welchem es bei aller Mühe an den nothwendigen subjectiven Vorbedingungen des Verständnisses

fehlt. Es ist wahr, dass die Philosophen sich heute zum Theil noch um dieselben Fragen streiten wie vor Jahrtausenden, aber sie streiten sich um dieselben von ganz anderen Gesichtspunkten aus mit ganz anderen Gründen, und eben darin liegt der Unterschied und der Fortschritt. Es ist wahr, dass nahezu gleichzeitig lebende Philosophen ihre Ansichten in der Regel gegenseitig auf das heftigste anfeinden; aber nur daher kommt dies, weil sie verschiedene, wohl gar entgegengesetzte Seiten einer und derselben allgemeinen Entwickelungsstufe des Geistes vertreten, und jeder diese Blindheit gegen die relative Wahrheit der andern Seite nöthig hat, um seine Richtung zu dem Gipfel der einseitigen Ausbildung zu führen, dessen sie fähig und bedürftig ist, wenn in ihr ein für allemal ein gewisser Abschluss erlangt werden soll. Erst wenn die Zeit der negativen Kritik, welche die Mitwelt und nächste Nachwelt an einer Philosophie übt, vorüber ist, erst dann wird späteren Generationen die congeniale Reproduction, die unbefangene historische Würdigung ihrer Bedeutung als einer nothwendigen, jetzt freilich überwundenen Stufe in der Entwickelung der Philosophie möglich, und so betrachtet stehen sich die verschiedenen Philosophieen nicht mehr feindlich gegenüber.

Du berufst Dich auf die verächtliche Gleichgültigkeit der Gegenwart gegen die Philosophie als auf eine Bestätigung Deiner Ansichten. Weit entfernt, dieses Factum bestreiten zu wollen, kann ich doch aus demselben nichts entnehmen, als dass die letzte Epoche der Philosophie, welche mit ihrer speculativ-idealistischen Richtung ein Menschenalter hindurch den ersten Rang im wissenschaftlichen Interesse des Publikums einnahm, vorüber ist, ohne bisher durch eine neue, zeitgemässe, durch die Kraft ihrer Ideen zur Anerkennung zwingende Philosophie ersetzt zu sein, — dass die veränderte Geistesrichtung der Zeit eine Reaction gegen diese ihre frühere Herrschaft behaupten wollende Philosophie durch Gleichgültigkeit und gehässige Verachtung vollzogen hat, dass sie sich aber noch nicht bis zu derjenigen Freiheit von ihr losgerungen hat, um das negative Verhalten mit einem historisch begreifenden vertauschen zu können. Es ist wahr, die Culturgeschichte arbeitet mit Wechselwirthschaft; sie baut zu verschiedenen Zeiten auf demselben Felde verschiedene Frucht, und lässt jedes Feld nach einer Periode des reichlichen Ertrags eine gewisse Zeit brach

liegen. So wechseln auch in der Geschichte der Philosophie Epochen der Blüthe und Fruchtbarkeit mit Zeiten des Verfalls und der Vergessenheit; bald können zwei Leute so wenig in Gesellschaft zusammentreffen, ohne sich von den Monaden und der besten Welt zu unterhalten, wie sie heute zusammen kommen können, ohne das Gespräch auf Politik zu lenken, — bald liegen die philosophischen Betrachtungen für das Interesse der gebildeten Welt in Versunkenheit und Verachtung. Es wäre vermessen, wollte man trotz dieses rhythmischen Gesetzes aus einer Periode der Gleichgültigkeit gegen die Philosophie den Schluss ziehen, dass nunmehr ihre Entwickelung zu Ende sei. Es kann sich also nur darum handeln, ob es nicht gerathen sei, während der Zeit der Brache sich nicht mit Philosophie, sondern lieber mit andern Feldern zu befassen, die im Zustande der Blüthe oder des Fruchttragens sind. Diese Frage aber hat nur für denjenigen Wichtigkeit, der auf irgend einem wissenschaftlichen Gebiete productiv auftreten will, nicht für das Publikum, welches nur dilettantisch die Producte Anderer geniessen will; und soviel man auch über die Frage streiten kann, ob gegenwärtig die Philosophie schon wieder zu neuen Fortschritten berufen sei, so wird man doch zuletzt die Entscheidung nur den Thatsachen entnehmen, und wird sie zu Gunsten der Philosophie ausgefallen sein, wenn ein Versuch in dieser Richtung geglückt ist; wogegen sie zu Ungunsten derselben zu stehen scheinen wird, so lange man noch nicht anerkennt, dass eine Philosophie der Gegenwart existire. Keinenfalls aber dürfte das historisch-philosophische Interesse des Publikums durch die letztere Annahme beeinträchtigt werden, denn gerade dann, wenn eine wahrhafte Philosophie der Gegenwart fehlt, ist es um so dringender geboten, die einseitige Richtung der Zeit durch Rückblicke auf die Philosophie der Vergangenheit zu mildern und zu ergänzen. Aber auch schon das bloss geschichtliche Interesse im Allgemeinen sollte genügen, um die Bedeutung der Geschichte der Philosophie von der auch durch ihren historischen Sinn ausgezeichneten Mitwelt nicht verkennen zu lassen; denn Niemand wird den culturgeschichtlichen Charakter eines Zeitabschnitts völlig verstehen, der seine Philosophie nicht versteht, da in dieser erst die bestimmenden und leitenden Ideen der Epoche gipfeln und ihren bewusstesten Ausdruck finden.

Wenn es aber wahr ist, dass die Philosophie einer Epoche der erhabenste, umfassendste und bewussteste Ausdruck ihrer gesammten geistigen Culturstufe ist (und wer daran zweifelt, der denke nur an die platonisch-aristotelische Philosophie in Hellas, an die stoisch-epikureische im römischen Weltreich, an die christliche Dogmatik und Mystik im Mittelalter, an die Leibniz-Wolff'sche Philosophie in der Aufklärungsperiode des achtzehnten Jahrhunderts), so kann auch unmöglich die Philosophie ohne praktische Rückwirkung auf das sonstige allgemeine Culturleben sein, so muss vielmehr ihr Einfluss auf dasselbe grösser sein als der irgend eines andern einzelnen Culturzweiges, unter denen es in der That keinen giebt, der in seiner Entwickelung nicht mit der Entwickelung aller anderen in beständiger Wechselwirkung stände. Letzten Endes ist freilich die ganze Wechselwirkung der verschiedenen Bildungsmomente einer Zeit nur als ein äusseres Verhältniss anzusehen, dessen tieferer innerer Sinn die Einheit des alle jene Sprossen treibenden allgemeinen Geistes der Zeit ist, der selbst wieder nur eine Stufe in der Entwickelung des Geistes der Menschheit in der Culturgeschichte überhaupt repräsentirt. Als Gemeinschaft innigster Art erscheint z. B. die Wechselwirkung zwischen Theologie und Philosophie im Mittelalter bis zum 13. Jahrhundert in ihrem allmählichen Aufbau des Systems der christlichen Dogmatik, dessen wunderbare Geschlossenheit seitdem so vielen und heftigen Stürmen getrotzt hat. Ein anderes Beispiel ist das Zusammengehen der englischen Philosophie seit Baco mit den empirischen Wissenschaften. Sie ist es, der wir jene Principien und Methoden verdanken, welche die Naturwissenschaft im modernen Sinne erst möglich machen. An den Ursprung dieses heutigen Gemeinguts denken nur die Wenigen, welchen die Kämpfe der englischen Philosophie bekannt sind, in denen diese Wahrheiten einem widerstrebenden Zeitgeist abgerungen wurden. Ueberhaupt pflegen wir nur zu leicht zu vergessen, dass der grösste Theil der Lebens-, Welt- und Begriffsanschauungen, die wir jetzt als etwas ganz Selbstverständliches betrachten, weil wir sie gleichsam mit der Muttermilch einsaugen, nichts anderes als der Niederschlag von den philosophischen Kämpfen und Arbeiten vergangener Zeitalter sind.

Aber nicht immer und in jeder Beziehung zeigt die Philosophie ihrer Zeit die Principien und den Weg zur Entwickelung, denn gerade weil sie der bewussteste Ausdruck der bewegenden Grundideen der Zeit ist, diese aber (namentlich in früheren Perioden noch weit mehr als jetzt) den Menschen, deren sie sich als ihrer Werkzeuge bedienen, oft mehr oder minder unbewusst bleiben, bis ihr Ziel erreicht ist, so wird man auch erwarten dürfen, dass die Philosophie oft erst im Culminationspunkt einer Periode, wo dieselbe ihre Ziele erfüllt hat, und schon dem Verfall zuschreitet, auftreten wird, um so in sich den Geist der Zeit erst zu seinem vollen Bewusstsein zu bringen. Hier wird man natürlich von der Philosophie nicht erwarten können, dass sie einen positiven Einfluss auf die Entwickelung der Periode haben solle, die nur noch dem Verfall entgegen geht; desto wichtiger aber ist in diesem Falle ihr negativer Einfluss zur Beschleunigung des Verfalls und der Zersetzung der bisherigen Momente, nach deren vollständiger Verwesung erst der Dünger zum üppigen Aufschiessen einer neuen Vegetation bereitet ist. Aber nicht die Negation allein ist die Aufgabe einer solchen Philosophie, sondern auch das Ausstreuen der Ideenkeime für die neu anbrechende Culturepoche, wie z. B. die Alexandrinische Philosophie die wesentlichen Keime der christlichen Metaphysik enthielt. So ist die Philosophie allerdings die Abendröthe eines schwindenden Welt-Tages, aber diese Abendröthe ist wie in einer nordischen Winternacht zugleich die Morgenröthe des jungen Lichts, denn die Sonne der Geschichte war nicht untergegangen, sondern nur unter den Horizont getaucht.

Du wirst Dich vielleicht nicht mehr darüber wundern, wenn ich diesen Brief mit der Behauptung schliesse, dass ich keine Wissenschaft kenne, deren Einfluss auf die Entwickelung des Geistes der Menschheit im Allgemeinen wie auch auf die verschiedenen Bildungselemente im Einzelnen, so gross wäre wie der der Philosopie; wenn es auch hier zu weit führen würde, die Förderung, welche verschiedenen Gebieten zu verschiedenen Zeiten durch die Anregungen der Philosophie zu Theil geworden ist, näher zu beleuchten, so ist schon das entscheidend, dasss die Philosophie sich mit allen andern Fächern, jedes andere Gebiet aber nur mit sehr wenigen sich direct berührt.

Es würde mich freuen, wenn diese flüchtigen Zeilen im Stande

wären, Dein, wie es scheint, ziemlich starkes Vorurtheil gegen die Philosophie zu brechen, und Dich dazu brächten, nicht nur mein jetziges Lieblingsstudium nicht länger zu verachten, sondern wo möglich selbst ein Interesse dafür zu gewinnen, damit wir in demselben, wie früher im Laboratorium, wieder gemeinsam arbeiten können.

II. Anfänge naturwissenslhaftlicher Selbsterkenntniss.

(1873.)

Die von Kant anhebende Umgestaltung der Philosophie traf so ziemlich zusammen mit der Entstehung einer Naturwissenschaft im modernen Sinne (Entdeckung des Sauerstoffes, Galvanismus etc.); die Philosophie wurde zur exacten Wissenschaft, indem sie das dogmatische Speculiren in's Blaue hinein vorläufig bei Seite legte, um sich über die Grenzen der Erkenntniss selber zu besinnen, die Naturwissenschaft wurde exact, indem sie zu Maass und Waage griff und ihre Schlüsse auf das Experiment baute. So trennten sich die in der älteren Naturphilosophie bisher vereinigten Seiten des Erkennens für mehrere Menschenalter, um einzeln eine um so fruchtbarere Entfaltung durchzumachen, welche sie beide zur Wiedervereinigung auf weit höherer Entwickelungsstufe tüchtig machen sollte. Ein voreiliger Versuch dieser Art war Schelling's Naturphilosophie, welche die eben erst gewonnenen Grundlagen der Naturwissenschaft als Fundament zu einem kühnen philosophischen Luftschloss zu verwenden suchte.

War die Haltlosigkeit dieser Phantasien einerseits geeignet, urch Abstossung der besonneneren Elemente der naturwissenschaften Forscherwelt die sachlich entstandene Kluft zu erweitern, hatte sie doch zugleich andererseits das Verdienst, in einer ihre kungen bis in die Gegenwart erstreckenden Schule den Eintsdrang des menschlichen Erkennens auch auf dem Gebiete Natur zu nähren und die Nothwendigkeit einer Naturphilosophie

überhaupt neben und über der Naturwissenschaft vor Augen z
halten.

Während im ersten Drittel dieses Jahrhunderts die Philosoph
vornehmlich in der durch Hegel geschaffenen Gestalt das Interess
des gebildeten Publikums in Anspruch nahm, arbeitete die exac
Naturwissenschaft in aller Stille mächtig fort und bereitete sic
vor, im zweiten Drittel des Jahrhunderts die Philosophie aus ihr
Stellung zu verdrängen. Letztere arbeitete ihr dadurch in die Händ
dass sie in Gestalt des Hegelianismus durch ihr vorgebliches abs
lutes Erkennen masslose Ansprüche wachgerufen hatte, welche s
zu befriedigen ausser Stande war, so dass die ihr entgegengebracht
Ueberschätzung bei einer kritischen Prüfung ihrer Grundlagen noth
wendig zu der Reaction einer Unterschätzung führen musste, welch
sich zu einer vollständigen Verachtung der Philosophie überhaupt
als eines Phantasiegebäudes aus werthlosen Hirngespinnsten, stei
gerte. Die Naturwissenschaft, zum ersten Male durch ihre welt
erschütternden Entdeckungen das praktische Interesse des Publi
kums erfüllend, sah sich, um diesen Platz zu behaupten, gleichwoh
genöthigt, die von ihr missverständlicher Weise gänzlich negirt
Philosophie in irgendwelcher Gestalt in sich aufzunehmen, und al
der mit der Materie beschäftigten Wissenschaft lag es ihr a
nächsten, jene Form des vorkantischen metaphysischen Dogmatis
mus sich einzuverleiben, welche die Materie zum alleinigen meta
physischen Princip erhebt und welche, zu allen Zeiten ihre Ve
treter findend, ihre heute noch unübertroffene systematische Dar
stellung in Holbach's *Système de la nature* erreicht hat.

Je weniger dieser Dogmatismus auf kritische Analyse seine
Grundbegriffe sich einliess, um so leichter waren seine Lehren de
Standpunkte des gemeinen Menschenverstandes zugänglich und u
so eher konnten die Naturforscher sich der Täuschung hingebe
durch Annahme dieser Metaphysik sich überhaupt mit keine
Metaphysik befasst zu haben, sondern auf empirischem Boden g
blieben zu sein. Dies war etwa der Standpunkt von Moleschot
Karl Vogt und Büchner.

Aber wie im ersten Drittel des Jahrhunderts die Naturwisse
schaft in der Stille weitergearbeitet hatte, so wirkte jetzt die Phil
sophie unter der äusseren Oberfläche der sichtbaren Tagesinteresse
fort; Herbart hatte eine, wenn auch räumlich beschränkte, doc

rührige Gemeinde hinterlassen und namentlich war es Schopenhauer, dessen glänzend geschriebene Werke in den 50er und 60er Jahren einem Theil der jüngeren Naturforscher als belebendes Ferment des Denkens dienten. Herbart und Schopenhauer wiesen beide, wenn auch in verschiedenem Sinne, auf Kant als den Bahnbrecher der modernen Philosophie zurück und wirkten dadurch auf ein erneuertes gründliches Studium des alten Königsbergers hin. Innerhalb der Naturwissenschaft selbst hatte eine eingehendere Behandlung der Physiologie der Sinneswahrnehmung zur Berücksichtigung psychologischer und erkenntnisstheoretischer Probleme gedrängt, und die Selectionstheorie Darwin's war die Anregung geworden, dass die alte naturphilosophische Lehre der Abstammung der Arten von einander an dem Orte selbst, wo sie früher ihre Hauptwirkung entfaltet hatte, in Jena, einen beredten Erneuerer in Ernst Häckel fand, der in seiner „Generellen Morphologie der Organismen" in der That den kühnen Entwurf einer Naturphilosophie modernen Styls für das organische Reich der Natur lieferte.

Inzwischen war auch von neutraler Seite ein mächtiger Aufschwung erfolgt, der das Interesse von der Naturwissenschaft in wachsendem Maasse auf sich abgelenkt hatt, ich meine den grossartigen Fortschritt der geschichtlichen Wissenschaften. An Stelle der älteren Philologie war die vergleichende Sprachwissenschaft und Mythologie, an Stelle der früheren Beschränkung der Geschichte auf deren politischen Rahmen die lebensvolle Erfüllung durch die historische Entwickelung von Volkswirthschaft, Religion, Kunst und Wissenschaft getreten; kurz, die Geschichte war zur Culturgeschichte, zur Erkenntniss der Entwickelung der Volksgeister geworden und drängte auf diesem Wege unaufhaltsam zur Philosophie der Geschichte. So aber forderte sie und setzte voraus die Existenz einer Philosophie und regte, wo dieselbe zu fehlen schien, unabweislich das Bedürfniss nach einer solchen an, deutlich darauf hinweisend, dass die naturwissenschaftliche Erkenntniss allein unfähig sei, den Erkenntnissdrang des Menschen gerade nach den Richtungen zu befriedigen, in welchen der Menschengeist den eigentlichen Werth seines Lebens zu suchen genöthigt ist.

Auf diese Weise war Alles vorbereitet, um auf's neue in erhöhtem Maasse ein philosophisches Interesse in der Entwickelung des deutschen Geistes hervortreten zu lassen, und in der That

zeigt die Statistik des Buchhandels, dass in den letzten Jahren das Publikum der philosophischen Literatur eine Theilnahme entgegengebracht hat, wie solche bisher noch zu keiner Zeit erlebt worden war.

Fragen wir nun, wie die Naturwissenschaft sich dieser Erscheinung gegenüber verhält, so haben wir zunächst abzusehen von dem rohen Haufen der Handlanger, die in ihrer engbegrenzten Ameisenthätigkeit der Stoffansammlung gegen jede geistige Strömung indolent sind. Ferner haben wir abzusehen von jenen neu aufsteigenden Gestirnen, welche, von echt philosophischer Bildung durchdrungen, mit begeisterten Worten eine glänzende Aera der Vermählung von Naturwissenschaft und Philosophie verkündigen*); denn sie sind es, die ihrerseits selbst an der Herbeiführung dieser neuen Aera mitwirken.

Endlich haben wir abzusehen von jenen oben erwähnten Dogmatikern des Materialismus, welche, verdutzt über das plötzlich wieder Modewerden der von ihnen längst für todt erklärten Philosophie, sich eben so plötzlich darauf besinnen, dass sie selbst ja eigentlich die wahren und alleinigen Philosophen seien, und demgemäss ihr Schelten rohen Unverstandes gegen Andersdenkende mit verdoppeltem Selbstgefühl fortsetzen. Sehen wir, wie gesagt, von allen diesen, theils der Unzurechnungsfähigkeit, theils der Zukunft, theils der Vergangenheit angehörigen Kategorien ab, so finden wir als Resultat der besprochenen geistigen Vorgänge in den bedeutendsten Wortführern der naturwissenschaftlichen Denkweise ein Insichgehen, ein sich auf sich selbst Besinnen, das von entschiedenem Fortschritt über die frühere dogmatische Selbstgewissheit zeugt, aber doch bis jetzt auf halbem Wege stehen bleibt.

Eine interessante Kundgebung dieser Art ist der von Professor du Bois-Reymond am 14. August 1872 auf der Naturforscherversammlung zu Leipzig gehaltene (und in Leipzig bei Veit & Comp. erschienene Vortrag) „Ueber die Grenzen des Naturerkennens". Dieser Vortrag ist eben so anziehend in dem, was er giebt, als in dem, was er nicht giebt, eben so wichtig als ein

*) Vgl. F. Zöllner „Ueber die Natur der Kometen". 2. Auflage. Vorrede S. 71.

Mahnruf für den grossen Haufen der unphilosophisch in behaglichem Glauben an die Grenzenlosigkeit ihres Erkenntnissprincips eingewiegten Naturforscher, wie als eine Enthüllung über den auch auf diesem Standpunkte noch immer bestehenden stolzen Wahn der Naturwissenschaft, als ob ihre Forschungsweise und ihr Wissen trotz ihrer erkannten Grenzen dennoch die einzige Erkenntnissweise und Wissenssphäre des Menschengeistes, ja sogar des Geistes überhaupt seien. Die bisherige Illusion, durch naturwissenschaftliche Fortschritte alle Räthsel des Lebens und alle Probleme der Existenz lösen zu können, ist geschwunden und an ihre Stelle das klare Bewusstsein der auf diesem Wege ihrer Natur nach unüberschreitbaren Grenzen getreten; aber die handgreifliche Consequenz, dass bei solchen Grenzen es sich überhaupt gar nicht lohnt, nach Erkenntniss innerhalb derselben zu streben, die doch keine ist, die nahe liegende Folgerung, dass das naturwissenschaftliche Erkennen der Ergänzung und Vertiefung durch andere Forschungsweisen und Wissensgebiete bedürfe und zu empfangen habe, ist noch nicht gezogen; gegen ein solches jedem Draussenstehenden als selbstverständlich erscheinendes Zugeständniss verblendet sich selbst hier noch im Angesichte seiner eingestandenen Ohnmacht die alte exclusive Selbstüberhebung der einseitigen und sich als das Ganze wähnenden Theilwissenschaft.

In diesem Sinne, als Signatur der Zeit in Betreff der in Naturforscherkreisen begonnen habenden Selbstbesinnung, die unmöglich auf halbem Wege stehen bleiben kann, dürfte es der Mühe lohnen, den Inhalt der fraglichen Rede etwas näher zu betrachten.

Der Redner beginnt (S. 2) mit der Frage, was das Naturerkennen sei, dessen Grenzen aufzusuchen er sich vorgesetzt, und beantwortet dieselbe mit einer Definition nicht des Naturerkennens, sondern des naturwissenschaftlichen Erkennens, welches letztere er durch die unverfänglich scheinenden Worte: „genauer gesagt“ dem ersteren substituirt. Hiemit ist aber von vornherein eine vollständige Confusion inaugurirt, indem er thatsächlich nur die Grenzen des naturwissenschaftlichen Erkennens im engeren Sinne erörtert und sich nun einbildet, diese Bestimmungen auf die Grenzen des Naturerkennens übertragen zu können. Das Naturerkennen hat aber drei Stufen, als rationelle Naturkunde, als exacte Naturwissenschaft und als Naturphilosophie,

Die Naturkunde sammelt die Erfahrungen über die Naturgegenstände und Naturerscheinungen in möglichster Vollständigkeit, behandelt dieselben nach vergleichender Methode und ordnet sie nach rationellen Gesichtspunkten in ein natürliches System. Die Naturwissenschaft untersucht den Causalzusammenhang der durch die Naturkunde bekannt gewordenen Erscheinungen, den Zusammenhang zwischen Ursache und Wirkung innerhalb der objectiv gegebenen phänomenalen Welt; nur weil dieser Zusammenhang in der That ein mechanischer ist, sieht sich alle Naturwissenschaft zur mechanistischen Auflösung der Erscheinungszusammenhänge gedrängt, welche letzten Endes stets auf die Mechanik des Atoms zurückführt; und nur weil die Mechanik die Ursachen der als Ausgangspunkt dienenden subjectiven Wahrnehmungsqualitäten in quantitative Bestimmungen auflöst, beginnt die exacte Naturwissenschaft mit der genauen Berücksichtigung der quantitativen Beziehungen, zu deren gedanklicher Verarbeitung die Mathematik das unentbehrliche Hilfsmittel bietet. Die Naturphilosophie endlich untersucht die Principien, mit denen die Naturwissenschaft kritiklos operirt, und die Beziehungen derselben zu dem Kosmos als einer Gesammtheit von materieller Natur und Geisteswelt. Wenn die Naturkunde die gegebenen Erscheinungen nur vergleichend discutirt, ohne nach ihrer causalen Entstehung zu fragen, wenn die Naturwissenschaft sich auf den Causalzusammenhang der Erscheinungen innerhalb der äusseren materiellen Seite der phänomenalen Welt beschränkt, so beschäftigt sich die Naturphilosophie mit dem metaphysischen Zusammenhang zwischen den Naturerscheinungen und dem in ihnen sich offenbarenden Wesen und führt auf die Philosophie des Geistes hin, insoferne dieses Wesen ausser in der Natur auch in der Welt des Geistes sich offenbart, und zwar in so viel höherer Weise offenbart, dass von einem allgemeineren Standpunkte betrachtet seine Manifestation in der Natur gleichsam nur als Vorstufe oder als Durchgangspunkt zur Offenbarung im Geiste erscheint. Erst das Verständniss dieser metaphysischen Zusammenhänge schliesst das Naturerkennen ab; die blosse Naturkunde und Naturwissenschaft aber mit ihrem Verharren in der Betrachtung der Erscheinungen auf dem einseitigen Gebiete der materiellen Natur ohne Beziehung zu dem metaphysischen Wesenskern dieser Erscheinungen kann nur durch verblendete Selbstüberschätzung be-

ansprachen, sich mit dem Naturerkennen überhaupt indentificiren zu dürfen und durch Bestimmung ihrer Schranken dem Naturerkennen als Ganzen unüberschreitbare Grenzen vorzeichnen zu wollen. So erweist sich denn schon der Titel des Vortrages als ein πρῶτον ψεῦδος enthaltend, das für den ganzen Inhalt verhängnissvoll werden musste.

Sehen wir nun hiervon ab, so definirt der Redner das naturwissenschaftliche Erkennen ganz richtig als „Zurückführen der Veränderungen in der Körperwelt auf Bewegungen von Atomen, die durch deren von der Zeit unabhängige Centralkräfte bewirkt werden, oder Auflösung der Naturvorgänge in Mechanik der Atome“ (S. 2). Er beruft sich (S. 4) auf La Place und dessen Ausspruch über einen dem unserigen gleichen, nur intensiver denkenden Geist, welcher im Stande sein würde, aus der Kenntniss der Lage sämmtlicher Atome im Raum und ihrer Kräfte in einem bestimmten Zeitpunkt die mechanische Weltformel anzusetzen, aus welcher durch Einsetzen verschiedener positiver oder negativer, endlicher oder unendlicher t's (Zeitwerthe) der ganze Verlauf des materiellen Weltprocesses in all seinen kleinsten Details abzuleiten wäre. Ein vor- und rückwärts gewandter Prophet wäre ihm nach d'Alembert „das Weltganze nur eine einzige Thatsache und eine grosse Wahrheit“ (S. 5); er könnte daraus ablesen, wie der „Präsident“ zu Grunde ging, wie der räthselhafte Urzustand des Weltalls beschaffen war und wann die letzte englische Steinkohle verbrannt sein wird (S. 4). Wie weit wir auch von den empirischen Vorbedingungen und der unendlichen analytischen Uebersicht, wie sie hier gefordert sind, entfernt sein mögen, so ist doch gewiss, dass der Unterschied zwischen solchem Verstande und dem unserigen kein qualitativer, sondern nur ein gradueller sein würde; fragen wir uns aber, ob diese Erkenntnissart, welche gleichsam die denkbar höchste Stufe oder das Ideal unseres eignen naturwissenschaftlichen Erkennens bildet, unserem Erklärungsbedürfniss denn wirklich eine Befriedigung biete, so zeigt sich, dass sie „in Wahrheit dies nicht thut und kein Erkennen ist“ (S. 8). Wir haben an der Vorstellung, dass die Welt aus ewigen kleinsten materiellen Theilen bestehe, nur das Surrogat einer Erklärung, bei dem wir uns wohl eine Zeitlang und vorläufig beruhigen können (?); „bald aber verlangen wir tiefer einzudringen und es selber seinem Wesen nach zu

begreifen" (S. 8 bis 9). Da wir nun gehört haben, dass die Aufgabe der Naturwissenschaft mit der Erkenntniss der mechanischen Veränderungen in der Körperwelt erschöpft ist, so sollte man glauben, dass dieses vom Erkenntnissbedürfniss geforderte tiefere Eindringen in das Wesen, das unter dem Scheine der Materie im Raume spukt (S. 12), eben Aufgabe einer anderen neu eintretenden Disciplin neben der Naturwissenschaft sein müsse, welche die von letzterer gedankenlos gehandhabten Begriffe, wie Atom, Kraft, Stoff, Gesetz u. s. w., kritisch untersucht und den Rückschluss aus den Erscheinungen auf das in ihnen sich offenbarende Wesen versucht. Diese auf der Hand liegende Folgerung zieht aber der Redner nicht, sondern überzeugt von der nur in einer Naturforscherversammlung unverspottet auszusprechenden Voraussetzung, dass die Grenzen des naturwissenschaftlichen Erkennens die Grenzen des Geistes überhaupt seien, erklärt er, dass jeder Versuch, diese Grenzen zu überschreiten, in unlösliche Widersprüche führt (S. 9) und seiner Natur nach führen müsse, weil wir unvermögend seien, „etwas Anderes als mit unseren äusseren Sinnen entweder oder mit unserem inneren Sinn Erfahrenes uns vorzustellen" (S. 11). Dieser Grund ist aber keiner, weil der Zusatz „oder mit unserem inneren Sinn Erfahrenes" den ganzen Inhalt der Beziehungsbegriffe und der niemals äusserlich erfahrenen Begriffe *a priori* mit hineinzieht, z. B. den der ganzen Naturwissenschaft zu Grunde liegenden Begriff des Zusammenhanges zwischen Ursache und Wirkung, den, wie schon Hume gezeigt hat, noch niemals Einer erfahren, sondern immer nur in die auf einander folgenden Vorgänge hineingedacht hat. Derselben Art sind aber alle anderen Grundbegriffe, mit denen die Naturwissenschaft unbekümmert hantirt; sie alle sind gar keine naturwissenschaftlichen Begriffe, sondern Residuen früherer Stadien der Naturphilosophie, welche so lange benützt werden, als sie praktisch brauchbar erscheinen und je nach Bedürfniss die für den praktischen Zweck erforderlichen Modificationen erleiden. Die ganze Naturwissenschaft ist also nur möglich auf Grundlage einer schon vorhandenen Naturphilosophie und ihrer Principien; ohne diese würde es ewig an den Fundamenten fehlen, auf denen das Gebäude der Naturwissenschaft sich erhebt. Dass bedeutende Fortschritte der Naturwissenschaft das Ungenügende solcher Residuen aus früheren

ilosophischen Perioden deutlicher hervortreten lassen, ist selbst-
rständlich; daraus folgt aber dann nicht etwa die Ueberflüs-
gkeit der naturphilosophischen Grundlagen der Naturwissenschaft,
ndern die Nothwendigkeit einer Revision ihrer Acten, das Be-
irfniss eines mit den Fortschritten der Naturwissenschaft gleichen
chritt haltenden Fortschritts der Naturphilosophie. Dass eine
ynamistische Auffassung der Atome unter Beseitigung des Un-
egriffs des Stoffes und Zurückführung des Beharrungsvermögens
uf Kant's Relativität der Bewegung durchaus in sich widerspruchs-
s und durch die convergirende Entwickelung der dynamischen
nd atomistischen Theorien der Materie als deren Synthese unver-
eidlich gefordert sei, glaube ich (Ph. d. Unb., Cap. C. V. und
eiter unten in Nr. VII) nachgewiesen zu haben, so dass ein sach-
cher Grund für die Behauptung einer unlöslichen Antinomie eben
wenig wie ein formeller besteht.

Als die zweite unüberschreitbare Grenze des naturwissenschaft-
lichen Erkennens bezeichnet der Redner mit Recht das Begreifen
r Existenz eines Bewusstseins. „Mit der ersten Regung von Be-
gen oder Schmerz, die im Beginn des thierischen Lebens auf
rden ein einfachstes Wesen empfand, ist jene unübersteigliche
luft gesetzt und die Welt nunmehr doppelt unbegreiflich ge-
orden" (S. 18.) Das Wort Karl Vogt's, „dass die Gedanken etwa
demselben Verhältnisse zum Gehirn stehen wie die Galle zu der
eber oder der Urin zu den Nieren", ist nicht deshalb zu tadeln,
eil der Vergleich unästhetisch ist, oder weil darin das Gehirn als
aterielle Bedingung des Bewusstseins hingestellt wird, sondern
eil es „die Vorstellung erweckt, als sei die Seelenthätigkeit aus
m Bau des Gehirns ihrer Natur nach so begreifbar wie die Ab-
nderung aus dem Bau der Drüse" (S. 32).

Ein traumlos schlafendes Gehirn wäre einem vollkommenen
aturwissenschaftlichen Verstande mechanisch durchschaubar wie
er Mechanismus des ganzen Körpers (S. 27), aber dieses Durch-
hauen enthüllt eben nichts als bewegte Materie, eine Anzahl von
ratomen, die zu Kohlenstoff-, Wasserstoff-, Stickstoff-, Sauerstoff-
tomen gruppirt, als solche eigenthümlich gelagert und in bestimm-
n Bewegungsformen befindlich sind (S. 25 bis 26). Der erste
trahl dämmernden Bewusstseins bringt aber etwas völlig Neues
d Heterogenes in diesen Schläfer, das durch keine Einsicht in

die Lagerungs- und Bewegungsverhältnisse der Atome, durch kein Kenntniss, welche Bewegungen sich mit welchen Gedanken ode Affecten verknüpfen, begreiflich wird; es giebt keine Brücke be diesem Uebergang auf ein heterogenes Gebiet (ebenda). Stumı und finster (genauer gesprochen: klanglos und licht- und farbenlos ist die Welt der naturwissenschaftlichen Erkenntniss, welche di objectiven Ursachen unserer Schall- und Luftempfindungen i Schwingungen d. h. Bewegungen der Atome wägbarer und unwäg barer Medien auflöst; Licht ward es zum ersten Male auf de sonnbestrahlten Erde, als das erste Infusorium vermittelst seine rothen Augenpunktes zuerst die von der Sonne ausgehenden Aether schwingungen auffasste und in Lichtempfindung umsetzte (S. 6 bis 7) Auch nicht in seinem Protoplasma, nicht im menschlichen Gehir ist das Licht, da sind nur physiologische Nervenschwingungen sondern nirgends anders als im Bewusstsein. Selbst jenem La Place'schen Geiste regen sich die Hirnatome wie in stummem Spiel so scharf er ihre Schaaren und deren Verschränkungen durchschau der Vorgang bleibt ihm ewig äusserliche räumliche Bewegung, kann sie nicht denken und fühlen sehen (28). Diese Grenze d naturwissenschaftlichen Erkenntniss ist ebenso ihrer Natur unüberschreitbar wie die erstgenannte, und der Zweifel an der Un möglichkeit, das Bewusstsein jemals aus seinen materiellen Bedin gungen zu begreifen, der zweite Irrthum, dessen Bekämpfung de Redner sich vorgesetzt hat (17).

Die Hervorkehrung der Heterogenität der Gebiete des äusser lichen materiellen Daseins und des innerlichen Bewusstseins is ganz richtig und bloss zu verwundern, dass diese alte philoso phische Einsicht als neueste naturwissenschaftliche Entdeckung auf getischt wird.

Erfreulich ist jedenfalls, dass immerfort die Stimmen aus de Naturforscherwelt sich mehren, welche die innere Ungereimtheit de materialistischen Tendenzen mit Nachdruck betonen (z. B. Roki tansky und Hering in Wien, Fink in Würzburg, Zöllner und Czer mak in Leipzig, Barnard in Amerika, Tyndall u. A. in England u. s. f.). Aber auch nur für die Naturforscherwelt bedarf es sol cher Versicherungen, denn die Philosophie weiss seit alten Zeiten dass das uns unmittelbar Bekannte nur das Bewusstsein mit seinem subjectiven Inhalt ist, dass aber die Materie bloss ei

mittelbar aus dem subjectiven Bewusstseinsinhalt als jenseitige Ursache der Empfindungen und Wahrnehmungen Erschlossenes, an und für sich Unbekanntes ist, dass also schon deshalb der Versuch, das Bewusstsein aus der Materie zu begreifen, einen verkehrten Weg einschlägt, da es zweifelhaft ist, ob es eine Materie giebt (Berkeley, Fichte), nicht aber, dass es ein Bewusstsein giebt. Jener Geist des La Place, der als unbetheiligter Zuschauer das Spiel der Weltatome durchschaut, ist so weit entfernt, die Erkenntniss des Menschengeistes in allen Richtungen zu erschöpfen, dass vielmehr grade der Hauptinhalt des menschlichen Bewusstseins, das ganze reiche Gefühlsleben der Seele, jenem an sich inhaltlosen Geiste der reinen Objectivität völlig fremd ist. Jenem Geiste denken und fühlen die Gehirnatome des träumenden Schläfers freilich nicht, aber dem Schläfer selber denken und fühlen sie in der That, er hat das Bewusstsein als wirkliches, unmittelbares gegebenes in sich, das jener rein objective Verstand vergebens in dem Spiel seiner Atome zu erhaschen sucht. Jeder Mensch hat als Mensch die Grenze längst überschritten, die er als Naturforscher unübersteiglich findet, denn er ist ja mitten drin in jenem Mysterium, dem das Naturerkennen vergeblich von aussen beizukommen sucht, und es ist ihm weit bekannter und vertrauter als jenes draussen, dass der Naturforscher für seine Heimath hält.

Suchen wir die Stufe zu präcisiren, welche die kritische Selbstbesinnung des naturwissenschaftlichen Bewusstseins in der vorliegenden Kundgebung erreicht hat, so zeigt dieselbe eine entschiedene Analogie mit derjenigen Stufe, welche die kritische Selbstbesinnung des philosophischen Bewusstseins vor drei Menschenaltern in Kant erreicht hat. Wie Kant nimmt auch du Bois-Reymond an, dass das Erkennen sich im Grunde nur mit Erscheinungen befasse, während der Wesenskern, der diesen Erscheinungen zu Grunde liegt, ein schlechthin unbekannter und unerkennbarer bleibe; wie Kant behauptet er, dass das Erkenntnissbedürfniss sich seiner Natur nach nicht mit diesem phänomenalen Erkennen begnügen könne, aber so beschaffen sei, dass es bei jedem dieser nothwendigen Versuche, weiter und tiefer zu dringen, sich in unlösliche Widersprüche (Antinomien) verwickele; wie Kant endlich weist er auf die mögliche Perspective hin, dass am Ende gar die scheinbar doppelte Grenze des Erkennens nach Seiten des Objects und des Subjects

nur eine einfache sein möge, dass vielleicht das der Körperwel und das der Bewusstseinswelt zu Grunde Liegende gar eines un dasselbe Wesen sei (S. 31 und 33). Bekanntlich knüpfte die ganz Fortentwickelung der Philosophie an diesen Gedanken Kant's a und erzielte das Resultat, die schüchterne Vermuthung Kant's nich nur zur Evidenz zu bringen, sondern auch dieses in der äusser Realität des materiellen Daseins und der innern Realität des Be wusstseins identische metaphysische Wesen immer klarer zu be stimmen und immer deutlicher zu erkennen. Wenn Herr du Bois Reymond diesen grossartigen Entwickelungsgang der deutsche Philosophie seit Kant, in welchem die Geister ersten Ranges i unerhört schneller Folge auf einander platzten, einfach ignoriren zu können glaubt und wie Kant der Ansicht huldigt, dass es eine Metaphysik nicht geben könne, und alles weitere Reden über solche Fragen müssig sei (S. 33), so wird er sich gefallen lassen müssen dass die philosophisch Gebildeten in ihm eben nur einen mit seinen Philosophiren über die Erkenntnissgrenzen um drei Generationen Zurückgebliebenen sehen, da es für sie als erwiesen gilt, dass Kant' beschränkter Standpunkt nur eine Folge der Unvollkommenheit und des noch nicht zu Ende Denkens seiner Erkenntnisstheorie war Andererseits aber werden alle billig Denkenden überwiegende Freude darüber empfinden, dass die Naturforschung schon bei einem Standpunkt angelangt ist, der als ein Analogon des Kant'schen be zeichnet werden kann, nachdem es doch längere Zeit in ihr fas gänzlich an Zeichen einer philosophischen Selbstkritik gefehlt hat Bei alledem darf angesichts der Vielseitigkeit und Tiefe unsere modernen Wissenschaft nicht ohne Protest die selbstgewisse Ver kündigung eines Standpunktes geduldet werden, der die geistige Errungenschaften fast eines ganzen Jahrhunderts ignorirt, so ach tungswerth er auch als Beginn der letzten grossen Entwickelungs epoche in der abgeschlossenen Gedankensphäre des grundlegenden aber auch nur grund-legenden Königsberger Nestors gewese sein mag. Was dort übertriebene kritische Vorsicht war, erschein hier als Ausfluss einseitiger Ueberhebung einer Fachwissenschaf welche die Nothwendigkeit ihrer Ergänzung und Vertiefung durc andere Fachwissenschaften verkennt und in einem Vortrag, der sic mit dem Bewusstsein als der Grenze ihrer Sphäre beschäftigt, nich einmal ein Wort für die Berechtigung einer Geisteswissenschaf

neben der Naturwissenschaft übrig hat, sondern die Existenz einer auf eigenes empirisches Material gestützten und nach eigenen Forschungsweisen operirenden Geisteswissenschaft einfach ignorirt, obwohl doch dieselbe dem Menschen, dem die geistige Seite seiner Existenz höher steht als die natürliche, unbedingt wichtiger sein muss als die Naturwissenschaft. Zur Geisteswissenschaft aber gehören nicht etwa bloss die philosophischen Disciplinen (Logik, Erkenntnisstheorie, Methodenlehre, Psychologie, Rechts-, Staats- und Gesellschaftslehre, Pädagogik, Ethik, Aesthetik, Religionswissenschaft u. s. w.), sondern auch alle geschichtlichen Wissenschaften im weitesten Sinne, sofern sie sich überhaupt mit Geschichte des Geistes beschäftigen. In allen diesen Disciplinen kann die naturwissenschaftliche Erkenntnissweise, welche zur Auflösung in Mechanik der Atome, zur Auflösung aller Qualität in Quantität drängt, nicht platzgreifen; die Gesetze des geistigen Lebens müssen vielmehr mit Entschiedenheit die qualitative Seite als integrirenden Bestandtheil desselben und als charakteristisches Merkmal des Subjectiven festhalten und dafür auf exacte Präcisirung des Quantitativen meistens verzichten. Wer wie du Bois-Reymond diese Heterogenität beider Sphären selbst zugiebt, wird auch die Nothwendigkeit einer verschiedenartigen Behandlung beider, wie sie durch das Hervorkehren des Quantitativen auf der einen und des Qualitativen auf der andern Seite angedeutet ist, nicht bestreiten können.

Ist nun einmal die Geisteswissenschaft als coordinirte Sphäre der Wissenschaft neben der Naturwissenschaft anerkannt, so brauchen wir kaum hinzuzufügen, dass die erstere eben so unvermeidlich zu einer Metaphysik des Geistes wie die letztere zu einer Metaphysik der Natur drängt, nur dass bei ersterer die Grenze zwischen der Betrachtung des Causalzusammenhanges der Erscheinungen und der Untersuchung der Principien selbst noch weniger fest und die Punkte, welche zum Uebergang von dem phänomenalen in das metaphysische Gebiet drängen, weit zahlreicher sind, und dass ausserdem der Weg zwischen beiden beim Geiste ein kürzerer ist als bei der Natur, weil er direct von dem unmittelbar bekannten Bewusstsein zu dessen metaphysischem Ursprung führt, ohne den Umweg über die erst aus dem Bewusstseinsinhalt erschlossene Körperwelt machen zu müssen.

Ist der Trieb des Erkenntnissbedürfnisses von der oberfläch-

lichen phänomenalen Erkenntniss, die, als in der Luft schweben
gar keine Erkenntniss ist, zu der dieselbe erst befestigenden un
abschliessenden metaphysischen Erkenntniss unabweisbar und i
die Annahme Kant's unbegründet, dass wir mit der Zuertheilun
dieses Triebes von der Natur gleichsam geprellt seien, da er
beschaffen, dass er uns nothwendig in unlösliche Widersprücl
verwickele, so wird man zugeben müssen, dass auch die Metaph
sik, welche die Befriedigung dieses Triebes anstrebt, ihre Berecl
tigung habe, gleichviel mit wie viel Schwierigkeiten sie trotz ihr
allerhöchsten Berechtigung zu kämpfen habe. So tritt neben Natu
wissenschaft und Geisteswissenschaft als eine dritte die Metaphysi
Ohne eine Metaphysik fällt die Welt in zwei völlig heteroge
Theile aus einander, in eine äussere Seite des körperlichen D
seins und eine innere des geistigen Bewusstseins, und jede em
risch constatirte Relation zwischen diesen schlechterdings hete
genen Gebieten erscheint als ein unbegreifliches Wunder, dopp
unbegreiflich, wenn es sich nicht bloss um einzelne causale B
ziehungen, sondern um eine grossartige systematische Harmon
beider Reiche handelt. Nur in einer Metaphysik kann dieses Rät
sel seine Lösung finden, nämlich in der Beziehung, in welche di
Metaphysik der Natur und die des Geistes zu einander gesetz
werden. Nur hier können die Räthsel des empirisch gegebene
Zusammenhangs zwischen Natur und Geist sich lösen, jene Räths
gegen die wir uns nur abgestumpft haben, weil das Wunder un
alltäglich geworden. Nur ein den Geist mit seinem unendliche
Reichthum ignorirender Naturforscher oder ein die Natur mit ihre
unermesslichen Fülle vergessender Geistesforscher können sich da
über verblenden, dass die Welt ihrer Anschauungen kein Ganze
ist, sondern ein Durcheinander von heterogenen Sphären, ein Misch
masch, in dem selbst das kleinste Theilchen an einem unüberwind
lichen Dualismus der objectiven Aeusserlichkeit und subjective
Innerlichkeit klafft. Die Geschichte der Philosophie ist im Grund
genommen nichts weiter als der allseitig geführte indirecte Bewei
dass keine andere metaphysische Grundansicht eine Gesammtau
fassung der Welt als eines einheitlichen Ganzen zu geben vermag
als der Monismus, d. h. als die Hypothese, dass das Wesen, we
ches der äusseren körperlichen Existenz zu Grunde liegt, identisc
ist mit dem, welches dem inneren Geistesleben zu Grunde lieg

Wer heutzutage noch die Möglichkeit und den Werth der Metaphysik läugnet und alle metaphysische Forschung für „müssig" erklärt, muss eben so fern von dem Verständniss des tieferen Sinnes der Geschichte der Philosophie als von dem Bedürfniss einer einheitlichen und geschlossenen Weltanschauung sein.

Nichtsdestoweniger können wir nur wünschen, dass das Gros der Naturforscher recht bald Herrn du Bois-Reymond auf dem von ihm eingeschlagenen Wege folge; denn es ist für sie in der That der richtige Weg, und der Zug der Geschichte, der mächtiger ist als aller Dünkel einer einseitigen Fachwissenschaft, wird schnell genug dafür Sorge tragen, dass diese Gedankenentwickelung nicht auf halbem Wege stehen bleibe, sondern ausmünde in das Ziel der Einen weltumspannenden Wissenschaft, die alle Seiten der Erkenntniss in sich begreift.

III. Ernst Haeckel als Vorkämpfer der Abstammungslehre in Deutschland.

(1874.)

Ernst Heinrich Haeckel ist am 16. Februar 1834 zu Potsdam geboren. Sein Vater, preussischer Regierungsrath, war der Sohn eines schlesischen Bauern, seine Mutter die Tochter eines rheinischen Juristen und hohen Verwaltungsbeamten. Ein Jahr nach seiner Geburt wurde sein Vater nach Merseburg versetzt, woselbst Haeckel seine Jugend bis zum Abgang auf die Universität verlebte. Frühzeitig entwickelte er eine Vorliebe für Naturwissenschaften, insbesondere für Botanik, welche durch die Lectüre Schleiden's, Humboldt's u. A. mehr genährt wurde. Charakteristisch für seine spätere Richtung sind die Zweifel des zwölfjährigen Knaben über den Unterschied der sogenannten guten und schlechten Specien. In ein Herbarium sammelte er die guten Arten der botanischen Systematik, in ein anderes die zweifelhaften Mittelformen und Uebergangsstufen, welche der Systematiker gern wegwirft. Niemand konnte seine Zweifel lösen, und man kann sich denken, wie die Lectüre Darwin's später auf ihn wirken musste, der die Constanz der Species über den Haufen wirft.

Im J. 1852 zog er zum Studium der Botanik zuerst nach Jena und dann nach Berlin; an ersterem Orte lehrte Scheiden, an letzterem Alexander Braun. Alsdann wandte er sich der Anatomie des Menschen zu, welche er in Würzburg unter Kölliker studirte. 1854 kehrte er nach Berlin zurück und widmete sich der vergleichenden Anatomie unter Johannes Müller's Leitung, mit welchem zusammen er in Helgoland und zwei Jahre später in Nizza niedere Seethiere untersuchte. Dieser bedeutende Mann wurde für die Entwickelung

seines Geistes von dem grössten Einfluss; denn Müller war einer von jenen seltenen Naturforschern, welche es nicht ertragen können, über der Erforschung des Einzelnen das grosse Ganze der Natur aus den Augen zu verlieren. Ich glaube nicht zu irren, wenn ich (neben Goethe) in Johannes Müller die hauptsächlichste Mittelsperson erkenne, welche zwischen der älteren naturphilosophischen Periode Jena's unter Schelling und Oken und seiner gegenwärtigen unter Haeckel den freilich nur sehr lose geknüpften Verbindungsfaden schlingt. Die Pietät, mit welcher Haeckel von Müller spricht, und die Aussprüche, welche er gerade bei naturphilosophischen Abschweifungen mit Vorliebe von demselben citirt, scheinen diesen Schluss nahe zu legen.

1855 begab er sich abermals nach Würzburg, um sich unter Virchow's Leitung mit pathologischer Anatomie zu beschäftigen. Nachdem er dann im Frühjahr 1857 bei der Berliner medicinischen Facultät promovirt hatte, ging er den Sommer über nach Wien, um sich in der ärztlichen Praxis zu vervollkommnen, und legte dann in Berlin die medicinische Staatsprüfung ab. Wenig befriedigt von einer einjährigen medicinischen Praxis in Berlin kehrte er zu seiner Lieblingsbeschäftigung mit der vergleichenden Anatomie niederer Wasserthiere zurück, welche von nun an sein Specialfach als empirischer Naturforscher bilden sollte. Um seine 1856 begonnenen Untersuchungen der Fauna des Mittelmeers, speciell über die Radiolarien, fortzusetzen, begab er sich im J. 1859 auf fünfviertel Jahre nach Italien, wo er in Neapel und Messina überwinterte. Im J. 1865 ging er zum zweiten Mal nach Helgoland, 1866 und 1867 nach Lissabon, Madeira, Teneriffa und Gibraltar, 1869 besuchte er die norwegischen Küsten und 1873 die Küsten Kleinasiens, Syriens und Egyptens. Diese Reisen führten ihm in reichem Maasse das Material zu, welches er mit unermüdlichem Fleisse verarbeitete und seit 1855 in einer langen Reihe von Abhandlungen und Monographien erörterte. Es kam ihm dabei zu Statten, dass er gelernt hatte, seine Beobachtungen selbst als Zeichner wiederzugeben, wodurch natürlich die Treue und Genauigkeit der Darstellung viel gewinnt. Der Erfolg krönte seine Forschermühen und sein richtig geleitetes Suchen mit wichtigen Entdeckungen, so dass seine Stellung als empirischer Naturforscher selbst seinen theoretischen Gegnern gegenüber eine sicher begründete, wo nicht benei-

dete ist. Die unten*) zusammengestellten Literaturnachweise bieten eine ungefähre Uebersicht, auf welchen Gebieten seine Forschungen sich bisher bewegt haben; tiefer auf dieselben einzugehen, insoweit die betreffenden Entdeckungen nicht von unmittelbarem Einfluss auf die Entwickelung der Abstammungslehre sind, kann an dieser Stelle nicht meine Aufgabe sein.

Im J. 1861 liess er sich durch seinen älteren Freund Gegen-

---

*) Generelle Morphologie der Organismen. I. Band: Allgemeine Anatomie der Organismen. II. Band: Allgemeine Entwickelungsgeschichte der Organismen. Berlin, Georg Reimer. 1866. Mit 10 Tafeln. 1228 S. gr. 8.

Natürliche Schöpfungsgeschichte. 24 gemeinverständliche wissenschaftliche Vorträge über die Entwickelungslehre im Allgemeinen und diejenige von Darwin, Goethe und Lamarck im Besonderen. Berlin, Georg Reimer. 1. Aufl. 1868, 5. Aufl. 1874. Mit 17 Tafeln. 736 S. 8.

Anthropogenie. Entwickelungsgeschichte des Menschen. Mit 12 Tafeln, 210 Holzschnitten und 36 genetischen Tabellen. Leipzig, Wilhelm Engelmann. 1874.

Monographie der Radiolarien oder radiären Rhizopoden. Mit einem Atlas von 35 Kupfertafeln. Reimer, 1862. 588 S. 2.

Beiträge zur Naturgeschichte der Hydromedusen. 1. Heft: Die Familie der Rüsselquallen. Engelmann, 1865. Mit 6 Tafeln. 204 S. 8.

Entwickelungsgeschichte der Siphonophoren. Preisschrift. Utrecht, van der Post jr. 1869. Mit 14 Tafeln. 120 S. 4.

Biologische Studien. 1. Heft: Studien über Moneren und andere Protisten. Mit 6 Tafeln. Engelmann, 1870. 184 S. 8.

Monographie der Kalkschwämme (Calcispongien oder Grantien). Ein Versuch zur analytischen Lösung des Problems von der Entstehung der Arten. 2 Bände. Reimer 1872. Mit einem Atlas von 60 Tafeln. 926 S. Royal-8.

Ziele und Wege der Entwickelungsgeschichte. Jena, Dufft 1875.

Arabische Korallen. Ein Ausflug nach den Korallenbänken des rothen Meeres und ein Blick in das Leben der Korallenthiere. Mit 20 Holzschnitten und 7 Tafeln. In Folio. Berlin, Reimer 1876.

Die Perigenesis der Plastidule, oder die Wellenzeugung der Lebenstheilchen. Berlin, Reimer 1876.

Ausserdem eine Reihe naturwissenschaftlicher Abhandlungen in verschiedenen Zeitschriften, insbesondere der „Jenaischen Zeitschr. für Naturwissenschaft", unter denen hervorzuheben sind:

Die Gasträa-Theorie, die phylogenetische Classification des Thierreichs und die Homologie der Keimblätter (l. c. 1874, Bd. VIII, S. 1—56).

Die Gastrula und die Eifurchung der Thiere (ebd. 1875).

Endlich drei populäre Vorlesungen, aufgenommen in die Virchow-Holtzendorff'sche Sammlung:

Ueber die Entstehung und den Stammbaum des Menschengeschlechts (Nr. 52 und 53).

Ueber Arbeitstheilung in Natur und Menschenleben (Nr. 78).

Das Leben in den grössten Meerestiefen (Nr. 110).

baur bestimmen, sich als Privatdocent in Jena zu habilitiren; ein Jahr darauf wurde er daselbst zum ausserordentlichen und 1865 zum ordentlichen Professor der Zoologie befördert. Ausserdem fungirt er als Director des zoologischen Instituts und des zoologischen Museums in Jena. Glänzende Anerbietungen aus Würzburg, Strassburg, Wien und Bonn hat er abgelehnt, vielleicht um sich die Unbefangenheit seiner unabhängigen Stellung an derjenigen Universität zu wahren, welche schon mehr als einmal sich als Freistatt kühn vorschreitender Wissenschaft bewährt hat.

Das Angeführte würde genügen, um Haeckel eine ehrenvolle Stellung unter den Naturforschern Deutschlands zu sichern, aber es würde nicht im Stande sein, die Popularität zu erklären, welche sein Name im grösseren Publikum geniesst, die heftigen Anfeindungen, welche er aus achtungswerthen Kreisen der Wissenschaft erfährt, und die Begeisterung, mit welcher eine jüngere Schule um ihn sich schaart, und welche sogar philosophische Schriftsteller veranlasst, ihm ihre Werke zu widmen. Dies wird nur dadurch verständlich, dass Haeckel im Anschluss an Darwin eine neue Richtung in der Naturwissenschaft eingeschlagen hat, welche als eine mit allen Hilfsmitteln der exacten Forschung und unserer heutigen Kenntnisse unternommene Erneuerung der Versuche der älteren Naturphilosophie zum Verständniss der organischen Natur betrachtet werden kann. Darwin steht dem natürlichen Ende des Lebens nahe und hat als Engländer sein Interesse doch immer mehr der Anhäufung empirischen Materials, als dessen philosophischer Verarbeitung zugewandt; Haeckel dagegen, in der Vollkraft männlicher Frische und durchdrungen von dem Bewusstsein der Nothwendigkeit, die Naturwissenschaft zur Naturphilosophie zu erheben, ist im Begriff, Darwin's Erbschaft anzutreten, und dessen unvollendetes Werk fortzusetzen.

Es handelt sich um nichts Geringeres, als um eine Revolution in allen mit der organischen Natur beschäftigten Wissenschaftszweigen und um die unvermeidliche Rückwirkung einer solchen Umwälzung auf unsere moderne Weltanschauung und viele in derselben noch conservirte Vorurtheile. Da ist es denn kein Wunder, wenn sowohl von Seiten der Vertreter der bisherigen Richtungen in der Wissenschaft entschiedene Reactionen hervortreten, als auch von Seiten der professionellen und habituellen Beschützer der

in ihrer Existenz bedrohten Vorurtheile ein heftiger aggressive Widerstand sich kundgiebt. Von Seiten der enthusiastischen An hänger wird das lebensfähige Neue in seiner Tragweite überschätz und nur zu gern das Kind mit dem Bade verschüttet, von der ent gegengesetzten Seite werden seine befruchtenden Elemente verkann und seine Gesammtbedeutung verläugnet, weil man sich sträubt, i die dadurch unvermeidlich gewordene Modification der bisherige Weltanschauung zu willigen.

Haeckel selbst unterscheidet vier Perioden der Zoologie un Botanik. In der ersten, Linné'schen Periode herrscht die äusser liche Systematik, in der zweiten, Lamarck-Goethe'schen, ein naturphilosophische Morphologie, die aus Mangel a festem, empirischem Boden sich in der Phantastik der Schelling Oken'schen Naturphilosophie verläuft. Als Rückschlag folgt di dritte Periode, welche das zweite Dritttheil des neunzehnten Jahr hunderts einnimmt und sich mit der empirischen Erforschung de inneren Anatomie der Organismen in allen ihren Details be schäftigt. Die vierte Periode lässt er mit der Veröffentlichung vo Darwin's Hauptwerk (1859) beginnen und sieht ihren Charakter i der Wechseldurchdringung von empirischer Forschung un philosophischer Betrachtung (Gen. Morph. I., S. 71—72).

Der neueren Biologie, d. h. derjenigen der dritten Periode wirft er Befangenheit in einer seltsamen Selbsttäuschung vor, „wen sie die nackte, gedankenlose Beschreibung innerer und feinerer insbesondere mikroskopischer Formverhältnisse als ‚wissenschaft liche Zoologie' und ‚wissenschaftliche Botanik' preist und mit nich geringem Stolze der früher ausschliesslich herrschenden reinen Be schreibung der äusseren und gröberen Formverhältnisse gegen überstellt, welche die sogenannten ‚Systematiker' beschäftigt. So bald bei diesen beiden Richtungen, die sich so scharf gegenübe zustehen belieben, die Beschreibung an sich das Ziel i (— gleichviel ob der inneren oder äusseren, der feineren oder gr beren Formen —), so ist die eine genau soviel werth als d andere. Beide werden erst zur Wissenschaft, wenn sie die For zu erklären und auf Gesetze zurückzuführen streben" (ebd. S. 7

Ich habe im vorhergehenden Aufsatz die Stufe des Naturerkenne welche bei der Beschreibung beharrt, ohne zur Wissenschaft vorzudr gen, als Naturkunde bezeichnet; es ist die erste der drei Stufen,

cher Botanik, Zoologie und Chemie bis vor Kurzem im Wesentlichen stehen geblieben waren. Ohne Zweifel hat die mit Darwin beginnende Periode das Verdienst, von der Kunde der organischen Natur zu einer Wissenschaft derselben vordringen zu wollen, indem sie die causalen Zusammenhänge zwischen den gegebenen inneren und äusseren Formverhältnissen zu erkennen strebt und in dieser Richtung bereits unzweifelhafte Erfolge durch Aufstellung verschiedener Theorien errungen hat. Ebenso gewiss ist es, dass ein Weiterschreiten auf diesem Wege zur dritten Stufe des Naturerkennens, zur Naturphilosophie, führen muss, welche den Zusammenhang der causal bedingten und mechanisch vermittelten Naturerscheinungen mit ihrem metaphysischen Grunde untersucht, und dass das Naturerkennen erst mit dieser letzten Stufe seinen Abschluss finden kann. Haeckel zielt offenbar darauf hinaus; aber so klar er sich über den Unterschied von Naturkunde und Naturwissenschaft ist, so wenig hat er sich den Unterschied zwischen Naturwissenschaft und Naturphilosophie zur Klarheit gebracht, vielmehr identificirt er beide geflissentlich, beispielsweise in den grossgedruckten Schlusssätzen seiner gen. Morph. II. 447: „Alle wahre Naturwissenschaft ist Philosophie, und alle wahre Philosophie ist Naturwissenschaft. Alle wahre Wissenschaft aber ist Naturphilosophie.“ Er stützt sich hierbei darauf, dass auch die Naturwissenschaft des synthetischen Gedankens bedürfe, ohne zu erwägen, dass das Denken in Specialwissenschaften, obwohl denselben logischen Gesetzen wie das philosophische Denken unterworfen, doch wegen seines Zieles ein anderes ist als dieses, ähnlich wie das juristische Denken ein anderes ist als das philologische oder naturwissenschaftliche.

Haeckel sagt (Morph. I., S. 73): „Nach unserer festesten Ueberzeugung können nur diejenigen Naturforscher wahrhaft fördernd und schaffend in den Gang der Wissenschaft eingreifen, welche, bewusst oder unbewusst, ebenso scharfe Denker als sorgfältige Beobachter sind. Niemals kann die blosse Entdeckung einer nackten Thatsache, und wäre sie noch so merkwürdig, einen wahren Fortschritt der Naturwissenschaft herbeiführen, sondern stets nur der Gedanke, die Theorie, welche diese Thatsache erklärt, sie mit den verwandten Thatsachen vergleichend verbindet und daraus ein Gesetz ableitet. Betrachten wir die grössten Naturfoscher,

welche zu allen Zeiten auf dem biologischen Gebiet thätig gewe
sind, von Aristoteles an, Linné und Cuvier, Lamarck und Goe
Baer und Johannes Müller, und wie die Reihe glänzender Ste
erster Grösse, bis auf Charles Darwin herab, weiter heisst, —
alle sind ebenso grosse Denker als Beobachter gewesen, und
alle verdanken ihren unsterblichen Ruhm nicht der Summe
einzelnen von ihnen entdeckten Thatsachen, sondern ih
denkenden Geiste, der diese Thatsachen in Zusammenhang
bringen und daraus Gesetze abzuleiten verstand. Die rein em
rischen Naturforscher, welche nur durch Entdeckung neuer Th
sachen die Wissenschaft zu fördern glauben, können in derselt
ebenso wenig etwas leisten, als die rein speculativen Philosoph
welche der Thatsachen entbehren zu können glauben und die N
tur aus ihren Gedanken construiren wollen. Diese werden
phantastischen Träumern, jene im besten Falle zu genauen Co
maschinen der Natur. Im Grunde freilich gestaltet sich das th
sächliche Verhältniss überall so, dass die reinen Empirik
sich mit einer unvollständigen und unklaren, ihnen selbst ni
bewussten Philosophie, die reinen Philosophen dagegen
einer eben solchen, unreinen und mangelhaften Empirie begnüge

Das sind goldene Worte, die auf beiden Seiten in gleich
Maasse Beherzigung finden sollten. Aber Haeckel hat hier eine zw
fache Antithese untermischt, die zwischen beschreibender Nat
kunde und erklärender Naturwissenschaft und die zwischen Nat
wissenschaft (als Einheit von Kunde und Wissenschaft gefasst) u
Philosophie. Es ist gewiss wahr, dass die grossen Naturforsch
nur darum so Grosses in der Naturwissenschaft geleistet hab
weil sie zugleich sich mit Naturphilosophie beschäftigten, aber
ist nur darum wahr, weil die Naturphilosophie auf die Entdecku
naturwissenschaftlicher Erklärungen in ganz ähnlicher Weise b
fruchtend einwirkt, wie die Naturwissenschaft auf die Förderu
und Direction der Beobachtungen und auf die fruchtbringende A
ordnung der Experimente.

Diese Behauptung bewahrheitet sich nirgends schlagender a
an Haeckel selbst. Nur deshalb, weil er, durchdrungen von gross
naturphilosophischen Gesichtspunkten, überzeugt von der substa
tiellen Einheit der gesammten Natur überhaupt und der des Innere
und Aeusseren im Besonderen, an seine naturwissenschaftliche Au

gabe herantrat, nur deshalb konnte er so kühnen Muthes hineingreifen in den Bau geheiligter Vorurtheile und mit so sicherer Zuversicht die naturwissenschaftlichen Erklärungsprincipien der Abstammung und der natürlichen Zuchtwahl als unumstössliche Wahrheiten verkündigen, die in empirischer Hinsicht doch immer noch auf sehr mangelhaften Grundlagen ruhen. Er ist sich auch dessen, was er der Naturphilosophie verdankt, wohl bewusst, und bethätigt seinen Dank durch sein energisches Eintreten für die Bedeutung und den Werth der Philosophie; nur darüber ist er sich unklar, dass die Naturphilosophie ebensogut der Unterscheidung von der Naturwissenschaft bedarf, wie diese von der Naturkunde, und indem er die nothwendige praktische Vermählung von Naturwissenschaft und Philosophie zu einer unterschiedslosen Identität beider überspannt, vernichtet er die Naturphilosophie als solche, da er sie in der Naturwissenschaft bereits erledigt und erschöpft glaubt.

Letztere Auffassung wäre nur folgerichtig für einen Materialisten, der jedes Metaphysische hinter dem Physischen, jedes Wesen hinter den Erscheinungen der Natur läugnet. Denn wenn das Physische das Letzte ist, hinter dem es nichts mehr giebt, so muss selbstverständlich die Erkenntniss des physischen Causalzusammenhangs die letzte Aufgabe aller menschlichen Wissenschaft sein. Dies ist aber keineswegs Haeckel's Meinung; er ist vielmehr schon hinlänglich von philosophischem Bewusstsein durchtränkt, um sich gegen den Vorwurf des Materialismus zu verwahren. Er will weder im spiritualistischen Sinne die Materie als ein Product des Geistes, noch im materialistischen Sinne den Geist als ein Product der Materie gelten lassen (Anthropogenie S. 707). Er will Spiritualismus und Materialismus durch einen Monismus versöhnen und gewinnt als Princip des letzteren ein vom göttlichen Geiste durchdrungenes All (Nat. Schöpfungsgesch., Vorw. zur 2. Aufl.), d. h. eine einheitliche metaphysische Substanz, welche als das Wesen der gesammten Naturerscheinungen — sowohl der äusseren oder materiellen, als auch der inneren oder geistigen — gedacht werden muss. In dieser monistischen Metaphysik, welche wesentlich mit der meinigen übereinstimmt, ist aber der Gegensatz von Wesen und Erscheinung, von Metaphysischem und Physischem unmittelbar gegeben; denn die geforderte Einheit von Geist und Materie in einer identischen Sub-

stanz wäre gar nicht möglich, wenn sich nicht Materie und Bewusstsein bloss als äussere, beziehungsweise innere Erscheinung zu dem beiden gemeinsam zu Grunde liegenden Wesen verhielten. Hiermit aber ist zugestanden, dass das Physische nicht ein Letztes sei, sondern ein Metaphysisches hinter sich habe.

Da nun die Naturwissenschaft als solche dieses Metaphysische bei Seite lässt und sich nur mit dem physischen Causalzusammenhang der Erscheinungen unter einander beschäftigt, so würde sie nur dann die letzte Stufe des Naturerkennens sein können, wenn man die Einrichtung des menschlichen Verstandes mit Kant und du Bois-Reymond für eine solche erklärt, dass ihr jedes Hinausgehen über die Erscheinungen schlechterdings und für immer versagt bleibt. Dies giebt aber Haeckel auch nicht zu, betont vielmehr mit Recht gegen du Bois-Reymond die unbegrenzte Entwickelungsfähigkeit des menschlichen Intellects (Anthrop., Vorw. S. XII—XIII). Demnach kann er sich aber gegen die Folgerung gar nicht mehr sträuben, dass es hinter der Naturwissenschaft, welche die Gesetze des Causalzusammenhangs der Erscheinungen untereinander ermittelt, noch eine Naturphilosophie geben müsse, welche die Beziehungen dieser Gesetze zu der Einheit der Natur, zu dem hinter Geist und Materie spukenden metaphysischen Wesen erörtert.

Haeckel selbst unternimmt häufig genug Excursionen vom naturwissenschaftlichen auf das naturphilosophische Gebiet, und leider oft zum Nachtheil des von ihm vertretenen naturwissenschaftlichen Standpunktes; denn die naturphilosophischen Ansichten, welchen er huldigt, sind zum Theil unklar und nicht durchgebildet, zum Theil geradezu irrthümlich, und doch werden sie dadurch, dass er seine Naturphilosophie mit seiner Naturwissenschaft identificirt, anscheinend zu integrirenden Bestandtheilen seines naturwissenschaftlichen Standpunktes, während sie thatsächlich mit demselben gar nichts zu schaffen haben. Unklar und verworren ist es z. B., wenn er den Gegensatz von Kraft und Stoff (welcher bekanntlich innerhalb des Materialismus liegt) mit dem von Geist und Materie identificirt und dem Materialismus die Ansicht zuschreibt, dass der Stoff die Kraft geschaffen habe (Anthrop. S. 707—708). Verhängnissvoll aber wird sein Irrthum, wenn er folgenden Schluss macht: Die Naturwissenschaft als solche hat es nur mit einer causalen Gesetzmässigkeit (nicht mit einer teleologischen) zu thun: die Natur-

philosophie ist mit der Naturwissenschaft identisch; folglich darf auch die Naturphilosophie sich mit keiner andern als der causalen Gesetzmässigkeit befassen, d. h. die Teleologie ist gänzlich aus der Philosophie zu verbannen. Die erste Voraussetzung ist richtig, aber die zweite ist falsch, und darum muss auch der aus beiden gezogene Schluss falsch sein. Wenn die Naturwissenschaft als solche nur die Aufgabe hat, die gesetzmässigen causalen Zusammenhänge der äusseren, d. h. materiellen Naturerscheinungen zu untersuchen, so folgt daraus zunächst gar nichts darüber, ob die Naturphilosophie gleichfalls bei der mechanischen Causalität stehen zu bleiben hat, und ob sie nicht vielmehr durch die Erfüllung ihrer eigenthümlichen Aufgabe noch zu ganz anderen Gesichtspunkten geführt wird. Besteht ja doch ihre Aufgabe gerade darin, die Naturerscheinungen, sowohl die materiellen als die geistigen, sammt ihren causalen Gesetzen in ihrer Rückbeziehung auf die Einheit der gesammten Natur, d. h. in ihrer phänomenalen Abhängigkeit von ihrem metaphysischen Grunde zu untersuchen, und da ist die Frage, ob nicht gerade diese Rückbeziehung der ursprünglich gegebenen Beschaffenheit der Naturelemente und der wunderbaren Harmonie ihrer Gesetze auf ihren sie begründenden metaphysischen Einheitspunkt unmittelbar selbst schon eine teleologische Betrachtungsweise genannt werden muss.

Albert Lange präcisirt die Frage in seiner Gesch. d. Materialismus (zweite Aufl., Bd. II., S. 275) folgendermassen: „Ist diese Welt ein Specialfall zwischen unzähligen gleich denkbaren Welten, welche entweder ewig chaotisch oder ewig starr bleiben würden, oder ist etwa zu behaupten, dass bei jeder beliebigen Beschaffenheit der Uranfänge nach dem Darwin'schen Princip sich schliesslich Ordnung, Schönheit, Vollendung in gleichem Maasse, wie wir sie beobachten, ergeben mussten?“ Und er beantwortet sich selbst diese Frage: „Ohne Zweifel wird man zugeben, dass unsere Welt in diesem Sinne ein Specialfall genannt werden darf; denn wie sehr auch alles Geschehen sich aus einfachen Annahmen mathematisch entwickeln lässt: positive Annahmen, und zwar solche, welche die Entwickelung unserer Welt ermöglichen, während sie ohne diese Rücksicht ganz anders sein könnten, müssen eben doch gemacht werden.“ Diesen einfachsten Grundgedanken der Teleologie weiter durchzubilden, daran wird

Lange nur durch seinen subjectiven Idealismus verhindert, welcher jede Metaphysik als leeres Hirngespinnst erscheinen lässt, also auch jede Naturphilosophie als solche verbietet. Aber schon die Thatsache, dass ein so crasser Materialist und Verächter aller Metaphysik, wie Lange, abgesehen von seiner unhaltbaren subjectiv-idealistischen Erkenntnisstheorie, einer ist, sich zu solchen Zugeständnissen gedrängt sieht, sollte hinreichen, um einen Haeckel stutzig zu machen über seine Befehdung der Teleologie.

Haeckel gelangt zu seinem Widerwillen gegen die Teleologie einfach dadurch, dass er in Bezug auf dieses Problem in der Reaction der dritten naturwissenschaftlichen Periode gegen die zweite stecken bleibt. Die phantastische Naturphilosophie hatte unrechtmässiger Weise die Naturwissenschaft missachtet und sich sammt ihren teleologischen Speculationen an deren Stelle setzen wollen. Sie hatte damit gegen die alte Lehre Baco's verstossen, dass die Naturwissenschaft sich nur mit causalen Zusammenhängen zu befassen habe, und jeder andere Erklärungsversuch als ein causaler keine naturwissenschaftliche Erklärung heissen könne. Die Periode der „exacten Forschung“ reagirte mit Recht gegen diese Anmaassung, ging aber, wie jede Reaction, zu weit, indem sie die Teleologie und Naturphilosophie überhaupt als werthlose Phantastik verpönte. Dieser antiteleologische Standpunkt der „exacten Forschung“ hat aber thatsächlich die öffentliche Meinung in wachsendem Maasse bestimmt und hat es zu Wege gebracht, dass die Verachtung der Teleologie und Naturphilosophie in allen dem Einfluss der naturwissenschaftlichen Denkweise unterworfenen Kreisen als ein unantastbares Dogma gilt, welchem nicht beizustimmen den Stempel der wissenschaftlichen Unzurechnungsfähigkeit aufdrückt. So sehr terrorisirte die Naturwissenschaft mit ihrer Verhöhnung der Philosophie die öffentliche Meinung, dass selbst Philosophen von diesem Vorurtheil sich blenden liessen und den Beruf der Philosophie nur noch darin erkannten, philosophisch zu beweisen, dass die Philosophie Unsinn sei und zu Gunsten der Naturwissenschaft abzudanken habe (z. B. Lange, Dühring u. A. m.).

Es ist Haeckel nicht nicht hoch genug anzurechnen, dass er mit offnem Wort für den Werth und die Nothwendigkeit der Philosophie (besonders auch der philosophischen Bildung für die Naturforscher) aufgetreten ist, dass er die Verdrängung der einen Seite durch die

andere für gleich unstatthaft nach beiden Richtungen erklärte und eine Wechseldurchdringung beider Seiten forderte. Indem er aber die Cooperation und gegenseitige Befruchtung irrthümlicher Weise als Identität auffasste, blieb ihm doch wieder kein Raum für verschiedene Gesichtspunkte der Betrachtung übrig, und darum blieb er in dem Vorurtheil der dritten naturwissenschaftlichen Periode gegen die *Teleologie* befangen, dessen ungeachtet, dass er sich von ihrem Vorurtheil gegen die *Philosophie* freigemacht hatte.

Es ist indessen unschwer zu erkennen, dass von dem Augenblick an, wo die Naturphilosophie neben sich die Berechtigung der Naturwissenschaft mit einer ausschliesslich causalen Betrachtungsweise anerkennt, auch die Naturwissenschaft neben sich die Berechtigung einer (nicht mit ihr zusammenfallenden) Naturphilosophie ohne jeden Schaden für sich anerkennen darf, und dass die etwaige teleologische Betrachtungsweise der Naturphilosophie dann in keiner Weise mehr im Stande ist, die causalen Untersuchungen der Naturwissenschaft zu stören.

Als *Naturforscher* hat daher Haeckel gar keine Veranlassung, sich um die ausserhalb seines Gebiets liegende Teleologie der Naturphilosophie zu bekümmern, und liesse sich leicht auf diese Abgrenzung der Gebiete hin mit ihm Frieden schliessen. Nur indem er als *Naturphilosoph* auftritt, kann er die Teleologie bekämpfen, und auf diesem Gebiete glaube ich ihm anderwärts*) nachgewiesen zu haben, dass seine Naturphilosophie nicht nur irrig sei, sondern dass auch dieser irrthümliche naturphilosophische Standpunkt von verhängnissvollem Einfluss auf seinen naturwissenschaftlichen Standpunkt geworden sei, indem er ihn zur Ueberschätzung der Transmutationstheorie und Selectionstheorie verführt habe. Auf letzteren Punkt kommen wir weiter unten noch zurück.

Worauf es mir hier ankam, war der Nachweis, dass die Feindseligkeit gegen die Teleologie, oder mit anderen Worten die rein *mechanische* Weltanschauung, *kein integrirender* Bestandtheil der Naturwissenschaft ist, dass diese vielmehr gar nicht davon berührt wird, ob eine ihre Grenzen respectirende Naturphilosophie sich zur Teleologie bekennen will oder nicht, und dass Haeckel sich

*) „Wahrheit und Irrthum im Darwinismus." Berlin, C. Duncker's Verlag. 1875. Besonders Abschn. VII: „Mechanismus und Teleologie".

im Irrthum befindet, wenn er die entgegengesetzte Ansicht vertri
Dieser Nachweis scheint mir deshalb so wichtig, weil es gera
Haeckel's grundlose Verquickung der mechanischen Weltanschauu
mit seiner Abstammungslehre ist, welche die besten Geister v
der letzteren fern hält, und dass mit einem Schlage die Wahrhe
der Descendenztheorie in Philosophie und Theologie zum Durc
bruch gelangen muss, sobald man diese unselige Verquickung a
ein blosses Vorurtheil begreift, welches den bisherigen Hauptve
tretern der Descendenztheorie wie ein Stück beim Auskriechen a
der dritten Periode mit herübergeschleppter Eierschale anhaft
Der Kern der gegen die Descendenztheorie gerichteten Vorurthei
ist der von den Naturforschern kritiklos übernommene Glaube
die Unabtrennbarkeit derselben von der mechanischen Weltanschauu
und darum glaube ich, durch die Enthüllung dieses Glaube
als Aberglauben Niemandem einen grösseren Dienst zu erweis
als Denjenigen, welche sich den Sieg der Descendenztheorie
ihrem Lebensziel gesetzt haben, vor Allen Ernst Haeckel, dess
Leistungen wir nach dieser vorausgeschickten Orientirung näh
treten wollen. —

Als Haeckel mit seinem Hauptwerk, der „Generellen Morph
logie", auftrat, war von Darwin erst das Werk über „Die En
stehung der Arten" erschienen, nebst der erläuternden Materi
sammlung: „Ueber das Variiren der Thiere und Pflanzen". In be
den überwog das zusammengetragene Material die daraus gezogen
Schlüsse; nur mit dem alten Dogma von der Constanz der Speci
hatte Darwin mit Entschiedenheit gebrochen und die Möglichk
einer Umwandlung einer Species in eine andere durch natürlic
Einflüsse verkündet. Dagegen hatte er den Gott-Schöpfer der en
lischen Nationalkirche unangetastet gelassen, war der Frage na
der Abstammung des Menschen ängstlich aus dem Wege gegang
und hatte es ganz dahingestellt sein lassen, wie weit ein gene
logischer Zusammenhang zwischen verschiedenen Ordnungen u
Stämmen des Thier- und Pflanzenreichs anzunehmen sei. Nur Ka
Vogt hatte eine Zeit lang durch seine Behauptung der Abstammu
der Menschenracen von Orang, Gorilla und Chimpanse das deutsc
Publikum in vorübergehende Aufregung versetzt, hatte aber in Fol
der Oberflächlichkeit seiner Behandlungsweise des Problems nur
bald ein verdientes Fiasco gemacht.

Da trat Haeckel mit seinem ersten grossen Werke hervor, welches eingegeben von der Begeisterung für die naturphilosophische Idee einer absoluten Einheit der Natur (Bd. II., S. 446—447), getragen von einer umfassenden Kenntniss der organischen Natur und genährt von dem Feuer eines jugendlichen Enthusiasmus für Wahrheit und Fortschritt, die Einheit der organischen Natur, welche bis dahin nur ideell postulirt war, auf Grund der Descendenztheorie als eine real vermittelte zu erweisen unternahm. Dies ist der Grundgedanke des Buches, welches ich als das bedeutendste naturwissenschaftliche Werk von naturphilosophischer Tendenz bezeichnen möchte, das die gesammte Literatur der Wissenschaften aufzuweisen hat. Die „Morphologie" ist gleichsam das Programm für das ganze Leben und Streben ihres Verfassers; Alles was Haeckel seitdem geleistet hat, und wahrscheinlich Alles, was er noch leisten wird, sind nur Ausführungen der Ideen, welche er hier bereits niedergelegt.

Die Wirkung war „ein allgemeines Schütteln des Kopfes". Die Naturforscher bekreuzigten sich vor dem Collegen, der doch sonst gezeigt hatte, dass er ganz solide arbeiten könne, und nun auf einmal zum „Durchgänger" geworden war; sie sahen in dem Buche eine völlige Verleugnung der vorsichtigen Methode der exacten Forschung, eine schon äusserlich durch die massenhaften Citate und Mottos aus Goethe angekündigte Wiederaufwärmung der verachteten und verspotteten Phantastik der Naturphilosophie und eine Ueberpurzelung der damals noch mit dem äussersten Misstrauen aufgenommenen Descendenztheorie zu den wagehalsigsten Consequenzen. Die Philosophen haben wohl nur zum sehr kleinen Theil etwas von der Existenz des Buches erfahren und konnten jedenfalls seinen Inhalt aus dem Titel nicht ahnen; immerhin musste auf philosophische Kreise die Feindseligkeit gegen die Teleologie und die Prätension, die Naturphilosophie durch Naturwissenschaft zu erschöpfen, abstossend wirken. Auf das grosse Publikum aber war das umfangreiche Werk mit seiner wissenschaftlichen Haltung und seiner schwerfälligen (öfters nicht einmal glücklich gewählten) Terminologie gar nicht berechnet; einen berühmten Namen hatte Haeckel damals noch nicht einzusetzen, um das Laienpublikum zur Kenntnissnahme zu veranlassen, und so fehlte denn auch von dieser Seite jede Unterstützung. Kurz, das Resultat war nach allen Seiten ein

entschiedener Misserfolg, welcher natürlich die Würdigung durch Einzelne nicht ausschloss.

In der That kann man den Gegnern nicht absprechen, dass Häckel zu viel auf einmal hatte umspannen wollen und sich zu hohe Ziele gesteckt hatte im Verhältniss zu dem damaligen Stand der empirischen Begründung der vertretenen Theorien. Auf der einen Seite wies er selbst immer auf das Problematische und Schwankende seiner concreten Aufstellungen, Eintheilungen und Stammbäume hin, auf der andern Seite zeigte er sich von einem so felsenfesten Glauben an die allgemeine Wahrheit seiner Ideen beseelt, dass die Empiriker sich beides nicht zusammenreimen konnten und einerseits die Verwahrungen wegen der provisorischen Bedeutung nicht für Ernst nahmen, andererseits die Zuversicht in die Wahrheit der Principien für unwissenschaftliche Einbildung ansahen. Ohne Zweifel war Haeckel's Versuch, die reale Einheit der Natur mit Hilfe der Descendenztheorie aufzuzeigen, verfrüht, — aber wann wäre ein Versuch systematischer Synthese im Verhältniss zu dem Stand des empirischen Wissens nicht verfrüht zu nennen? Dass Haeckel den kühnen Wurf gewagt und das Odium der Empiriker gegen allen synthetischen Geistesflug nicht gescheut hat, das allein ist ihm zum höchsten Verdienst anzurechnen, um so mehr, als der zuerst ausbleibende Erfolg sich bald nachher doch an seine Fersen gekettet hat, und er thatsächlich einen mächtigen Anstoss zu dem gegenwärtig in der Naturwissenschaft sich vollziehenden Umschwung (dem Uebergang von der dritten zur vierten Periode) gegeben hat.

Während Haeckel seinen Fachgenossen gegenüber durch anerkannt tüchtige empirische Forschungen seine Stellung zu befestigen fortfuhr, gelang es ihm, mit der im Jahre 1868 herausgegebenen „natürlichen Schöpfungsgeschichte" das Interesse des grösseren Publikums in ungewöhnlichem Maasse zu erregen, was unvermeidlich auch auf die Meinung der Naturforscher eine gewisse Rückwirkung äussern musste. 1870 erschien die zweite, 1874 bereits die fünfte Auflage dieses populären Werkes, welches man recht eigentlich als das Evangelium der Descendenztheorie in Deutschland bezeichnen kann. Hier war auch äusserlich die Abstammungslehre in den Mittelpunkt der Betrachtung gerückt, welche in der „Morphologie" sich noch mit der zweiten Hälfte des zweiten Bandes begnügen

musste; alles strengwissenschaftliche Detail war vermieden und der übrige Inhalt der „Morphologie“ nur insoweit herangezogen, als er zur allseitigen Erläuterung und Begründung der Descendenztheorie ehilflich schien, welche hier als eine Art von Zauberschlüssel für ie weittragendsten Probleme der Natur- und Geistesphilosophie agepriesen wurde. Die Fortschritte der empirischen Kenntnisse, B. die weiteren Entdeckungen der Moneren und die Forschungen der Embryologie des Amphioxus, boten mit dem Fortgang der uen Auflagen eine immer günstigere empirische Grundlage, und e historischen Rückblicke der einleitenden Capitel trugen dazu i, der Einsicht Bahn zu brechen, dass die Abstammungslehre keisswegs etwa von Darwin funkelnagelneu aus den Fingern gesaugt i, sondern sich geschichtlich mit zunehmender Bestimmtheit allählich entwickelt habe.

In seinen monographischen Studien, welche anfänglich gleich enen seiner Fachgenossen einen mehr beschreibenden Charakter anegehalten hatten, emancipirte er sich nun auch mehr und mehr on dem gewohnten Herkommen und liess immer deutlicher seine Tendenz hervortreten, durch seine empirischen Forschungen die Wahrheit der Abstammungslehre zu beweisen. Am schärfsten tritt liese Tendenz in der „Monographie der Kalkschwämme“ hervor, welche sich bereits auf dem Titel als ein „Versuch zur analytischen Lösung des Problems der Entstehung der Arten“ ankündigt, und in der That als die vollständigste Durchführung des fraglichen Princips auf einem eng umgrenzten zoologischen Gebiet betrachtet werden kann. Der Abschnitt „Philosophie der Kalkschwämme“, welcher als Resumé den ersten, allgemein gehaltenen Band beschliesst, erinnert freilich durch seinen Titel allzusehr an den Missbrauch des Wortes „Philosophie“, wie er in England üblich ist, als dass sich nicht das deutsche Sprachgefühl dagegen sträuben sollte. Leider harmonirt dieser Missbrauch nur zu sehr mit Haeckel's Glauben an die Absorption der Naturphilosophie durch die Naturwissenschaft, als dass es gestattet wäre, in solchem terminologischen Missgriff nur eine harmlose Reminiscenz an das Studium englischer Literatur zu sehen.

Bald nach der „Natürlichen Schöpfungsgeschichte“ war Darwin's Werk „Die Abstammung des Menschen und die geschlechtliche Zuchtwahl“ erschienen, welches Darwin ohne Zweifel besser

gethan hätte, in zwei ganz getrennte Bücher zu theilen, deren eines die geschlechtliche Zuchtwahl und das andere die Abstammung des Menschen hätte behandeln sollen, da beide Seiten des Werkes nur sehr lose Beziehungen zu einander haben. Darwin ist hier von seiner früheren hochgradigen Ueberschätzung der natürlichen Zuchtwahl zurückgekommen, verfällt dafür aber in eine noch auffallendere Ueberschätzung der geschlechtlichen Zuchtwahl. Auch in Bezug auf letztere lässt er wieder bei aller Zusammenhäufung des interessantesten Materials die volle begriffliche Durchdringung des Gegenstandes vermissen,*) und Haeckel hat diesem Mangel bisher nicht abgeholfen. Was aber die andere Seite des Buches betrifft, welche die Abstammung des Menschen behandelt, so füllt Darwin damit zwar eine empfindliche Lücke seines Hauptwerkes aus, indess keineswegs in der umfassenden Weise und unter so grossartigen Gesichtspunkten, wie dies Haeckel in seiner „Natürlichen Schöpfungsgesch." gethan, wenngleich er auch hier weit mehr in sorgfältige Behandlung minutiöser Details eingeht als seine deutschen Jünger. Es giebt deshalb kaum ein ehrenvolleres Zeugniss für den Charakter und die Bescheidenheit des grossen englischen Naturforschers als die Aeusserung im Vorwort seines Werkes: „Wäre dies Werk erschienen, ehe meine Arbeit „Die Abstammung des Menschen" niedergeschrieben war, so würde ich sie wahrscheinlich nie zu Ende geführt haben: fast alle die Folgerungen, zu denen ich gekommen bin, sind durch diesen Forscher bestätigt, dessen Kenntnisse in vielen Punkten reicher sind als die meinen." Es wäre gewiss sehr schade, wenn wir die eigenartige Arbeit Darwin's, welche Haeckel's Leistungen in so anziehender Weise ergänzt, entbehren sollten. Zugleich widerlegt aber obige Aeusserung die öfters ausgesprochene Meinung, dass Darwin sich erst durch Haeckel habe in's Schlepptau nehmen lassen, und zeigt, dass die Macht der Consequenz stark genug war, um Darwin auch unabhängig von äusserem Nachdrängen zur Eingliederung des Menschen in die genetische Stufenreihe der Organisation zu zwingen.

Was man in Darwin's Werken durchweg vermisst, ist die Rück-

*) Vgl. meine Schrift: „Wahrheit und Irrthum im Darwinismus", Abschn. VI: „Die auxiliären Erklärungsprincipien Darwin's; c. „Die geschlechtliche Zuchtwahl".

me auf die Embryologie; und doch bietet die Embryologie
htigsten Fingerzeige für die directe Ahnenreihe eines Typus
ert zugleich die bedeutendsten Stützen für die Abstammungs-
berhaupt. Schon die „Morphologie" und die „Natürliche
ngsgeschichte" hatten gerade dadurch Darwin überflügelt,
die Embryologie in ausgedehntem Maasse für ihre Dar-
ı und Beweisführungen verwerthet hatten; jedoch konnte
Vissenschaftszweig in der Oekonomie des ersten Werkes nur
ıg begrenzten Raum und in letzterem nur eine auxiliäre Be-
beanspruchen. Gerade auf diesem Gebiete aber waren seit
tlichung der Morphologie die beträchtlichsten Fortschritte
worden, und Haeckel selbst hatte durch seine 1874 in der
ıen Zeitschrift für Naturwissenschaft veröffentlichte „Gasträa-
' einen der wichtigsten Bausteine für die Vollendung der
enztheorie aus embryologischen Untersuchungen bei Ge-
t seines Studiums der Kalkschwämme zu Tage gefördert.
an diesem Beispiel den Beweis geliefert, wie fruchtbar die
ung der vergleichenden Anatomie und Embryologie werden
enn die Descendenztheorie zum leitenden Gesichtspunkt für
ıtung der Beobachtungen auf jedem dieser Gebiete durch
andern genommen wird, und hat es durch seine Kritik ein-
anatomischer oder einseitiger embryologischer Studien zur
gebracht, dass von nun an die beiden Wissenschaftszweige
h in gegenseitiger Beziehung auf einander fördersam be-
werden können. Er fühlte nun das Bedürfniss, seine in den
Werken nur skizzirte Begründung der Descendenztheorie
en Parallelismus der embryonischen Entwickelung des In-
ns und der genealogischen Entwickelung des Typus in aus-
r Gestalt darzustellen und wählte zu diesem Behuf als
s Beispiel die Entwickelungsgeschichte des Menschen.
iese Beschränkung gewann er einerseits eine Concentration
andelten Stoffs, welche der Vollständigkeit und Uebersicht-
der Darstellung im begrenzten Raume eines Bandes zu Gute
und andrerseits eine Concentration des Interesses bei dem
ler natürlich einem direct auf die Lösung der Frage nach
llung des Menschen in der Natur gerichteten Vortrag
ufmerksamkeit und Theilnahme entgegenbringt, als wenn
etwa bloss um die Abstammung der Insecten handelte.

Andrerseits berührt doch wieder die Genealogie des Menschei
viele Stufen der Entwickelung des Thierreichs, dass sie allein
Stande ist, mit Hilfe einiger orientirenden Seitenblicke eine
nähernde Vorstellung von dem genealogischen Zusammenhang
ganzen Thierreichs zu geben.

Aus allen diesen Gründen stehe ich nicht an, die „Anthr
genie" für Haeckel's reifstes Werk zu erklären und die d
eingeschlagene Behandlungsweise für epochemachend in
Geschichte der Naturwissenschaft anzusehen. Wie viele Beh
tungen auch hier noch problematisch sind, wie viele Aufstellu
auch hier bloss eine provisorische Gültigkeit beanspruchen kön
darüber verschliesst sich der Verfasser keineswegs einer kritis
Einsicht; aber trotzdem ist das Werk eine höchst bedeutende
stung, indem sie den Rahmen der menschlichen Entwickelu
geschichte in grossen Grundlinien zeichnet, welche zwar noch üb
der Ausfüllung und vielfältig der Correctur bedürfen, aber doch
Princip als richtige Grundlage weiterer Erörterungen anerk
werden müssen.

Wie gross der vollbrachte Fortschritt ist, darüber kann
sich eine ungefähre Vorstellung machen, wenn man eines der be
ren populären Bücher über vergleichende Anatomie aus den let
Decennien (etwa Karl Vogt's „Zoologische Briefe") mit Haecl
Antropogenie vergleicht und sich dabei des Umstandes erinnert,
ein für den Laien geniessbares Werk über Embryologie bisher ü
haupt nicht existirte.

Die Anthropogenie zeichnet sich auch dadurch vor Haecl
anderen grösseren Werken aus, dass sowohl seine schiefe Na
philosophie als auch seine Ueberschätzung der Selectionstheori
ersterer weit weniger zudringlich hervortritt; das Werk hält
strenger auf naturwissenschaftlichem Gebiet und macht darum e
ungetrübteren Eindruck.

Der Titel bezeichnet das Buch als „gemeinverständliche wis
schaftliche Vorträge", und der Inhalt trägt der populären Ab
insoweit Rechnung, dass die Voraussetzung anatomischer Vorke
nisse vermieden wird. Populär aber im gewöhnlichen Sinne
Wortes ist das Buch deshalb doch nicht, auch nicht in dem Gr
wie die natürliche Schöpfungsgeschichte es ist; dazu ist der S
jedenfalls zu spröde. Es gehört eine beträchtliche Sammlung

Aufmerksamkeit dazu, um die Darlegungen des Textes in Verbindung mit den zahlreichen Illustrationen zu verstehen, und stellenweise vermisst man sogar den Grad von Deutlichkeit, welcher nöthig ist, um schwierige, verwickelte Verhältnisse völlig klar zu machen. Das Buch kann seiner Natur nach nicht auf ein Publikum rechnen, welches allgemeine Bildungszwecke verfolgt, sondern nur auf ein solches, welches mit speciellen naturwissenschaftlichen Interessen an den Gegenstand herantritt. Für einen solchen Leserkreis war aber auch die Form der Eintheilung in Vorlesungen ein überflüssiger Popularitätsköder. Diese Form zwingt zu einer Gruppirung des Stoffs nach der äusserlichen Rücksicht gleich langer und in sich geschlossener Abschnitte, lässt darum die Uebersichtlichkeit vermissen, welche durch eine rationelle Architectonik (wie in der „generellen Morphologie") gewährt wird, und sucht das Fehlende durch häufige Wiederholungen zum Zweck der Orientirung zu ersetzen, welche beim mündlichen Vortrag unvermeidlich sind, beim Lesen aber ermüdend wirken. Ich glaube daher, dass der Verfasser nicht glücklich berathen gewesen ist, als er bei der Redaction des stenographischen Manuscripts seiner im Sommer 1873 gehaltenen akademischen Vorlesungen bestrebt war, denselben möglichst jene freie Form zu lassen, welche sich bei der „Nat. Schöpfungesch." bewährt hat (Vorwort S. XV.), und hoffe, dass er bei einer neuen Auflage die Mühe der Umänderung nicht scheuen wird. Auch die stilistische Behandlung lässt allzusehr den Ursprung aus der improvisirten Rede erkennen und steht weit ab von der sprachlichen Abrundung und Eleganz, welche die hervorragenden englischen und französischen Naturforscher zu entfalten für angezeigt halten, wenn sie eine Veröffentlichung dem grösseren Publikum vorlegen. Dagegen ist die Ausstattung des Buches, insbesondere die reichliche Beigabe von Holzschnitten und Kupfertafeln, zu rühmen. Mancher Leser der „Nat. Schöpfungsgesch.", der nicht die Geduld besitzt, den Text der „Anthropogenie" zu lesen, wird schon aus der Betrachtung der Illustrationen und dem Studium ihrer Erklärungen reiche Belehrung und Anregung mit nach Hause tragen.

Nach dieser allgemeinen Charakteristik der drei Hauptwerke Haeckel's sei es mir gestattet, noch einige Angaben über den Inhalt derselben hinzuzufügen und einige wichtige Punkte aus demselben herauszugreifen.

Was die „Generelle Morphologie" betrifft, so dient das Werk zunächst einer Darlegung seines methodologischen und naturphilosophischen Standpunktes behufs der Begründung seiner Opposition gegen die bisher übliche Behandlungsweise der Naturwissenschaften in der „dritten Periode". Zu dem in dieser Hinsicht bereits oben Angeführten ist noch hinzuzufügen, dass er die Naturforscher beschuldigt, über der einseitigen Pflege der Analyse die Synthese ungebührlich zu vernachlässigen, während nach seiner Meinung Analyse und Synthese untrennbar zusammengehören wie Ein- und Ausathmen (Bd. I., S. 79). So viel Richtiges in dieser Bemerkung ist, so würde dieselbe doch erst durch eine präcise Bestimmung der vieldeutigen und darum unklaren Ausdrücke „Analyse" und „Synthese" ihren rechten Werth erhalten; diese sucht man aber bei Haeckel vergeblich. In ähnlicher Weise behauptet er die untrennbare Zusammengehörigkeit von Induction und Deduction, und behauptet mit John Stuart Mill, dass die bisher vernachlässigte Deduction das Höhere der voraufgehenden Induction sei, und dass ohne sie die letztere zu allgemeinen, sicher bewiesenen Gesetzen und der Erkenntniss des fundamentalen Zusammenhangs der Erscheinungen nicht gelangen könne (I. 83). Dies bedarf der Einschränkung. Ihrem Begriff nach ist nämlich die Induction allein völlig zureichend, um zu allgemeinen Gesetzen zu gelangen, und würde eine vollständige Induction die Erkenntniss alles Daseienden ohne Rest erschöpfen, so dass für die Deduction gar kein Gegenstand übrig bliebe, der nicht schon im System der inductiven Erkenntniss enthalten und erledigt wäre. Nur wegen der Unvollständigkeit unserer Inductionen sehen wir uns oft genöthigt, zur Deduction als einer Aushilfe zu greifen, welche einen neuen Specialfall unter das durch unvollständige Induction gewonnene allgemeine Gesetz begreift. Sobald die Deduction dazu gelangt, durch Erfahrung bestätigt zu werden, hört sie auf, als Deduction vollzogen zu werden, und der nunmehr empirisch bestätigte Specialfall tritt als eine neue Stütze und Vervollständigung der Induction zu den übrigen Fällen hinzu, aus denen das inductive Gesetz gewonnen war.

Den Abschnitt über „Teleologie und Causalität" oder „Vitalismus und Mechanismus" beginnt Häckel mit folgendem beachtenswerthen Ausspruch von Johannes Müller: „Ein mechanisches Kunst-

werk ist hervorgebracht nach einer dem Künstler vorschwebenden Idee, dem Zwecke seiner Wirkung. Eine Idee liegt auch jedem Organismus zu Grunde, und nach dieser Idee werden alle Organe zweckmässig organisirt; aber diese Idee ist ausser der Maschine, dagegen in dem Organismus, und hier schafft sie mit Nothwendigkeit und ohne Absicht" (d. h. ohne bewusste Absicht). „Denn die zweckmässig wirkende wirksame Ursache der organischen Körper hat keinerlei Wahl, und die Verwirklichung eines einzigen Planes ist ihre Nothwendigkeit, vielmehr ist zweckmässig wirken und nothwendig wirken in dieser wirksamen Ursache eins und dasselbe. Man darf daher die organisirende Kraft nicht mit etwas dem Geistesbewusstsein Analogen, man darf ihre blinde nothwendige Thätigkeit mit keinem Begriffbilden vergleichen. Organismus ist die factische Einheit von organischer Schöpfungskraft und organischer Materie" (Handb. d. Phys. des Menschen I. 23, II. 505).

Haeckel bemerkt hierzu, dass Müller, den er „als den grössten Physiologen und Morphologen der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts verehrt," bekanntlich Vitalist war, dass er sich aber öfters und so auch in diesem Ausspruch „von der allein richtigen mechanischen Beurtheilungsweise auch der organischen Naturkörper fortreissen liess" (I. 94). Haeckel schliesst aber hier ganz falsch, wenn er meint, dass das behauptete Zusammenfallen der *causa finalis* und der *causa efficiens* die Unterordnung der ersteren unter die letztere, d. h. das Aufgeben der Teleologie, bedeute (I. 95). Müller sucht in dieser Stelle unzweideutig nach einer höheren Einheit von Teleologie und Causalität, in welcher beide als gleichwahre Momente erhalten bleiben. Er sucht die „wirksame Ursache", d. h. die *causa efficiens* der thatsächlich gegebenen Zweckmässigkeit der Organismen in einer — nicht etwa ausserhalb (z. B. im Bewusstsein eines transcendenten Gottes) gelegenen — sondern dem Organismus immanenten Idee. Er sagt, dass diese Idee nicht mit unserer (abstracten) Begriffsbildung zu vergleichen sei, d. h. sie muss intuitiv sein; er erklärt, dass sie nicht dem Bewusstsein unseres Geistes analog sei, — d. h. sie muss unbewusst sein. Die dem Organismus immanente, intuitive, unbewusste Idee hat keine discursive Ueberlegung wie wir, sie hat

keine Wahl zwischen verschiedenen Möglichkeiten, sondern m
logischer Nothwendigkeit ergreift sie einen einzigen Inhalt (de
dem Einen „Plan" entspricht) und verwirklicht diesen „blind", d. l
unreflectirt und unbewusst, aber ohne darum aufzuhören, zwecl
mässig wirkende Idee zu sein. So ist nothwendig wirken un
zweckmässig wirken in ihr ein und dasselbe, nicht, wi
Haeckel meint, indem die *causa finalis* zu Gunsten der *causa efficien*
abdankt. Es ist klar, dass die speculative Durchbildung der Ge
danken Johannes Müller's genau auf denselben philosophische
Standpunkt führt, den ich in der „Philosophie des Unbewusster
ausgeführt habe, und es ist nur zu bedauern, dass Haeckel über di
erhellenden Lichtblitze seines grossen Meisters dem naturforsche
lichen Vorurtheil der „dritten Periode" zu Liebe so kurzer Han
zur Tagesordnung übergeht, um bei der maasslos überschätzten Se
lectionstheorie als dem „definitiven Tod aller teleologischen Beu
theilung der Organismen" anzulangen (I. 100).

Die Einleitung dient ausser zu den erwähnten Auseinande
setzungen noch zu der Darlegung der Stellung der Morphologie z
der Physiologie, zu der sie sich als Gestaltenlehre zur Functione
lehre verhält. Der Verfasser tritt hier der unverdienten Vernac
lässigung entgegen, unter welcher die Morphologie während de
jüngsten grossen Aufschwunges der Physiologie zu leiden hatte.

Das zweite Buch behandelt die Unterscheidung zwischen a
organischer und organischer Natur, den Uebergang aus dem ein
Gebiet in das andere (Schöpfung oder Urzeugung?) und die Unte
scheidung des Pflanzen- und Thierreichs, — wie man sieht, laut
Gegenstände, welche in dem Inhalt einer Vorlesung über Natu
philosophie nicht fehlen dürfen, weil sie, obwohl an und für sic
zur Naturwissenschaft gehörig, doch die Probleme in sich enthalte
welche unmittelbar das metaphysische Gebiet berühren, also rec
eigentlich die unerlässlichen Ansatzpunkte für die naturphilosophisc
Betrachtung geben.

Im ersten Abschnitt dieses Buches entwickelt Haeckel unt
Anderm seine sogenannte Kohlenstofftheorie, d. h. die Ansicht, da
die chemische Vierwerthigkeit des Kohlenstoffs, welche ihn z
Grundlage besonders complicirter chemischer Verbindungen macl
die zureichende Ursache der Lebenserscheinungen der organisch
Verbindungen, welche eigentlich Kohlenstoffverbindungen heiss

müssten, sei. Bekanntlich ist aber auch das Silicium vierwerthig und gestattet der chemischen Synthese analoge Verbindungen wie der Kohlenstoff, ohne dass dieses Element im Stande wäre, irgendwie als Grundlage natürlicher Verbindungen zu dienen, an denen sich Lebenserscheinungen zeigten.

Im zweiten Abschnitt tritt er für die Urzeugung ein, welches Problem durch Haeckel's Entdeckung der Moneren und ihrer Definition als *kernloser* (und zum Theil auch wandloser) Plasmaklümpchen ohne Zweifel wesentlich vereinfacht erscheint, wenngleich es der Lösung aus rein *mechanischen* Ursachen darum nicht näher gerückt ist, wie Haeckel irrthümlich annimmt. Wäre wirklich nach des Verfassers Meinung auf dem Grunde der See und der süssen Gewässer noch heute ein beständiger Urzeugungsprocess durch Zusammenballen zufällig vorhandener Proteïnstoffe im Gange, so wäre es völlig unbegreiflich, dass uns die Experimente, aus Eiweisströpfchen Moneren entstehen zu lassen, gar nicht gelingen wollen. Es folgt daraus meines Erachtens, dass die Moneren „Bathybius“ und „Protamöba“, welche den Meeres- und Süsswasserboden füllen, trotz ihres anscheinend homogenen Baues doch noch etwas ganz Andres sein müssen als zusammengelaufene Tröpfchen von verdünntem Eiweiss. Sollten nicht die Körnchen, welche ihre Körpermasse durchsetzen, schon darauf hindeuten, dass ihre Homogenität doch nur eine *relative* im Verhältniss zu den kernhaltigen Amöben ist, und dass vielleicht gerade diese Körnchen es sein dürften, welche bei ihnen diejenigen Functionen vertreten, die bei den Amöben und übrigen Organismen der Kern zu versehen hat (insbesondere also die Initiative zur Theilung und Vermehrung)?

Im dritten Abschnitt begründet Haeckel die Nothwendigkeit, neben, oder vielmehr vor dem Pflanzen- oder Thierreich ein drittes Reich der Organisation aufzustellen, dessen Glieder sich noch nicht zur Eigenthümlichkeit des Pflanzen- oder Thiertypus herausdifferenzirt haben, welches aber den Stammvater sowohl des Pflanzen- als des Thierreichs bildet. Er erkennt an, dass die Grenzen zwischen diesem Protistenreich einerseits und dem Thier- und Pflanzenreich andrerseits ebenso wenig fest und starr gezogen werden können, als die zwischen Pflanzen- und Thierreich bei Beseitigung des Protistenreichs, aber diese Unsicherheit liegt eben in den genealogischen Uebergängen begründet, in Folge deren gewisse Glieder des Pro-

tistenreichs (z. B. die Diatomeen) schon mehr zur pflanzlichen, ande
(z. B. die Schwämme) schon mehr zur thierischen Constitution hi
neigen. In seinen „Biologischen Studien“ (S. 54—61) hat Haeck
seine Eintheilung des Protistenreichs selbst einer Revision unte
worfen; er nimmt neuerdings an, dass alle sich ungeschlechtli
fortpflanzenden Organismen dem Protistenreich, dagegen die g
schlechtlich sich fortpflanzenden dem Thier- oder Pflanzenreich ei
zuordnen seien. Hieraus würde zu folgern sein, dass die gemei
samen Vorfahren der Thiere und Pflanzen keine geschlechtlic
Fortpflanzung besessen hätten, Thiere und Pflanzen also den g
schlechtlichen Fortpflanzungsmodus auch nicht von einem gemei
samen Vorfahren ererbt haben könnten, sondern unabhängig v
einander später entwickelt haben müssten. Dies darf bei Haeck
einigermassen auffallen, da derselbe sonst so wichtige gemeinsa
Charaktere stets auf gemeinsame Ererbung derselben zurückzuführ
sucht. Uebrigens bin ich mit der Aufstellung eines neutralen G
bietes indifferenter Organismen (vor der Differenzirung in Thie
und Pflanzentypus) ganz einverstanden und bin, noch bevor i
Haeckel's Arbeiten kannte, zu dem nämlichen Resultat gelangt (Ph
d. Unb. Cap. C. IV.).

Das dritte Buch ist überschrieben: „Generelle Tektologie od
allgemeine Structurlehre der Organismen“. Man denkt hier eh
an Gewebelehre oder Histologie als an eine Darstellung der ve
schiedenen Ordnungen der organischen Individualität und des Au
baues der höheren aus den niederen Ordnungen. Letzterer Gege
stand ist von der höchsten Wichtigkeit für das naturphilosophisc
Verständniss des Lebens; auch ich habe den Nachweis der Rel
tivität des Individualitätsbegriffes unabhängig von Haeckel (eben
wie von Herbert Spencer) zu führen versucht (Phil. d. Unb. Ca
C. VI.) und habe auf die fundamentale Bedeutung dieser Erkenn
niss für die Metaphysik hingewiesen, die zu verbreiten um so drin
licher ist, je ferner dem gewöhnlichen Bewusstsein der Gebildet
gegenwärtig noch die Einsicht ist, dass jeder höhere Organism
nur das einheitliche Ganze eines stufenförmigen Aufbaues mehrer
Ordnungen von relativen Individuen ist. Nirgends ist diese Leh
mit solcher Systematik durchgebildet wie bei Haeckel und sie liefe
bei ihm die Grundlage für seine Reform der eigentlichen Morph
logie, die ein ganz anderes Gepräge dadurch erhält, dass sie m

Bezug auf die verschiedenen Ordnungen der organischen Individualität durchgearbeitet wird.

Diese Morphologie im engeren Sinne, als Lehre von den allgemeinen Grundformen der Organismen, wird nun in der angedeuteten Weise im vierten Buch behandelt und bietet damit denjenigen Theil des Inhalts, welchen der Uneingeweihte hinter dem Titel des ganzen Werkes als alleinigen Inhalt desselben zu erwarten geneigt ist.

Der zweite Band beginnt mit einer langen Einleitung, welche den Versuch einer „genealogischen Uebersicht des natürlichen Systems der Organismen" darstellt. Man kann sich denken, dass ein solches Unternehmen es Keinem recht machen kann und von allen Seiten Angriffen ausgesetzt sein muss, auch von solchen, die eingestehen, es nicht besser machen zu können, sondern sich nur im Allgemeinen über die Vermessenheit eines solchen Wagnisses entrüsten. Haeckel selbst hat durch die Modificationen, die er an verschiedenen Stellen vorgenommen, gezeigt, dass es ihm mit dem von ihm proclamirten provisorischen Charakter seines Versuches Ernst ist, und so verstanden darf man ein solches Unternehmen wohl selbst dann willkommen heissen, wenn man anerkennt, dass dasselbe nach dem Stande unserer Kenntnisse im Ganzen als verfrüht bezeichnet werden muss. Es dient dann wenigstens als vorläufiger Anhalt und als Leitfaden für die Richtung weiterer Forschungen.

Das fünfte Buch ist betitelt „Generelle Ontogenie, oder allgemeine Entwickelungsgeschichte der organischen Individuen (Embryologie und Metamorphologie)". Die erste Hälfte erörtert die verschiedenen Modalitäten der Vermehrung und Fortpflanzung der Organismen in sehr ausführlicher und systematischer Weise, die zweite Hälfte giebt eine zusammenhängende Darstellung des Darwinismus, als Einheit von Descendenztheorie und Selectionstheorie gefasst. Das sechste Buch schliesst sich der zweiten Hälfte des fünften an, indem es unter dem Titel „Generelle Phylogenie" die Entwickelungsgeschichte der organischen Stämme bespricht und dabei unter Anderem eine Kritik des Speciesbegriffes liefert.

Ich glaube nicht, dass es angezeigt wäre, an dieser Stelle auf eine kurze Darlegung der Principien des Darwinismus einzugehen, da der grössere Theil der Leser wohl entweder aus der in fünf

Auflagen verbreiteten „Natürlichen Schöpfungsgeschichte“, oder au andern so reichlich fliessenden Quellen bereits mit denselben vertraut sein dürfte. Aus demselben Grunde verzichte ich darauf, den Inhalt der „Natürlichen Schöpfungsgeschichte“ in gleicher Weise vorzuführen. Dagegen möchte ich noch einmal darauf hinweisen, dass Haeckel's bekanntestes Werk eben nicht sein bestes ist; an philosophischem, anregenden Ideengehalt ist ihm die „Morphologie“ an naturwissenschaftlicher Bedeutung die „Anthropogenie“ entschieden überlegen. Dass es das relativ oberflächlichste der drei Werke ist, mag durch die populäre Absicht entschuldigt sein und giebt vielleicht gerade die treffendste Erklärung für den relativ grossen Erfolg desselben; aber es zeigt auch Haeckel am wenigsten von der Seite eines originellen Denkers, da die Principien, welche er darin verficht, wesentlich diejenigen Darwin's sind, nur in etwas universellerer Anwendung, bei welcher gerade die Ueberschätzung ihrer Tragweite in übertriebenster Weise hervortritt. Für diese Ueberschätzung und für die schiefe Naturphilosophie, aus welcher jene entspringt, entschädigt weder wie in der Morphologie eine Fülle philosophisch werthvoller origineller Gedanken, noch wie in der Anthropogenie ein Reichthum wissenschaftlicher Belehrung und die Fruchtbarkeit der Wechseldurchdringung zweier bisher isolirter Wissenschaftskreise. Ich mache hauptsächlich deshalb auf den relativ geringeren Werth der „Natürlichen Schöpfungsgeschichte“ aufmerksam, weil mancher denkende Leser, der nur diese Arbeit des Verfassers kennen gelernt hat, nach dieser Probe geneigt sein könnte, die wissenschaftliche Bedeutung des Autors geringer anzuschlagen, als sie es verdient, wenn man das Gesammtbild seiner Leistungen überblickt.

Was die mehrfach erwähnte Ueberschätzung des Darwinismus und der von ihm umfassten Theorien betrifft, so ist dieselbe einfach ein Ausfluss seines naturphilosophischen Vorurtheils: des Glaubens an die ausschliessliche und alleinige Geltung der mechanischen Weltanschauung. Die genealogische Abstammung der specifisch verschiedenen Typen von einander ist allerdings eine der wichtigsten Vermittelungsweisen der ideellen Verwandtschaft derselben, aber es giebt ausser dieser Realisationsform der ideellen Verwandtschaft noch verschiedene andere, welche ein ähnliches Resultat erzielen, z. B. die Analogien der gesetzmässigen parallelen Entwickelung. Die

geradlinigen Zusammenhänge des genealogischen Stammbaums können die Vielseitigkeit der ideellen Verwandtschaft niemals erschöpfen, aber die mechanische Weltansicht übertreibt die Bedeutung der Abstammung für die Erklärung der Verwandtschaft, weil sie bis jetzt nur diese mechanische Vermittelungsweise anzugeben weiss.

Die allmähliche Umwandlung eines Typus in einen specifisch verschiedenen durch unmerklich kleine Schritte ist durch Darwin's Umstossung der Constanz der Arten zu einer möglichen und zulässigen Hypothese geworden, aber ihr thatsächliches Platzgreifen in der sich selbst überlassenen Natur ist noch in keinem einzigen Falle empirisch constatirt worden. Die paläontologischen Funde liefern bei hinreichend vorsichtiger kritischer Deutung derselben ebensowenig directe Beweise für die Lehre einer allmählichen Umwandlung der Arten in einander (Transmutationstheorie), wie die Erfahrungen des gegenwärtigen organischen Lebens, und die Embryologie, welche der Descendenztheorie die stärkste Stütze bietet, vermag ihrer Natur nach über die allmähliche oder sprungweise Beschaffenheit der Umwandlungsprocesse in der genealogischen Geschichte der Species niemals irgend welches Material beizubringen. Dagegen scheinen die verschiedenartigsten Erwägungen dafür zu sprechen, dass gerade die entscheidenden Schritte der Umwandlung eines Typus in einen andern durch eine plötzlich und sprungweise auftretende Modification gethan werden, welche von Kölliker treffend als „heterogene Zeugung" bezeichnet ist. Haeckel jedoch verwirft diese Hypothese und hält an dem Zustandekommen aller Veränderungen durch allmähliche Umwandlung fest, offenbar nur deshalb, weil letztere Hypothese durch den leichter zu wahrenden Schein der Zufälligkeit der auftretenden Modificationen der mechanischen Weltansicht günstiger ist. Erst ein Zusammenwirken der allmählichen und der sprungweisen Typenumwandlung kann meines Erachtens die genetische Entwickelung des Thier- und Pflanzenreichs wirklich erklären.

Die Selectionstheorie endlich, oder die Lehre von der natürlichen Zuchtwahl, ist nur in solchen Fällen im Stande, eine stattgehabte Modification zu erklären, wo eine grosse Anzahl von Bedingungen erfüllt ist, welche im Einzelnen zu erörtern hier zu weit führen würde, und die Thatsache, dass in solchen Fällen, wo die

natürliche Zuchtwahl ausgeschlossen ist, von der Natur ähnlic
Resultate erzielt werden, wie in solchen, wo sie mitwirkt, bewei
dass dieselbe nicht den Rang eines fundamentalen, sondern nur d
eines cooperativen oder auxiliären Princips in Anspruch nehm
darf, dass sie nur ein technischer Behelf ist, dessen sich die Na
zur Verhinderung der Degeneration und zur gleichmässigen Re
lirung correlativer Entwickelungsprocesse bedient. Keine Theo
wird aber von Haeckel in höherem Grade überschätzt als diese, u
auch dies wieder offenkundig aus dem Grunde, weil er in ihr
rein mechanisches Erklärungsprincip für zweckmässige I
sultate gefunden zu haben glaubt.

Diese Annahme ist aber selbst sehr anfechtbar. Die Ausle
in der Concurrenz gleichartiger Individuen, welche sich durch d
Untergang der minder kräftigen und das Ueberleben der bestang
passten Individuen vollzieht, ist allerdings ein rein mechanisch
Vorgang; dass aber dieser Vorgang im Stande ist, zur Umwan
lung eines Arttypus mitzuwirken, das kommt nur davon her, w
er sich auf dem Boden organischer Entwickelungsgesetze vollzie
welche nichts weniger als mechanisch zu verstehen sind. Kei
Auslese kann besser angepasste Individuen überleben lasse
wenn solche nicht vorher durch eine planmässig gerichtete Vari
tionstendenz hervorgebracht sind, die durch mehrere Genera
tionen in der gleichen Richtung fortdauert und sich zuglei
als Vererbungstendenz kundgiebt (denn der Regel na
werden individuell erworbene Merkmale eben nicht vererbt, w
Darwin ausdrücklich anerkennt).

Vererbung und Anpassung sind beides gleich dunkle organisc
Processe, welche ein spontanes Entgegenkommen des C
ganismus gegenüber den äusseren Verhältnissen voraussetzen u
welche Haeckel ohne jeglichen Rechtstitel für mechanische M
mente ausgiebt. Wenn er seinerseits Kölliker gegenüber erklä
dass der von diesem gegen Darwin behauptete „Entwickelun
plan", der sich durch von innen herauswirkende organische E
wickelungsgesetze realisirt, „ein leeres und nichtssagendes Wo
sei (Morph. I., S. 101), so ist daran nur soviel richtig, dass d
„Entwickelungsplan" nicht in die naturwissenschaftliche, sondern
die naturphilosophische Betrachtungsweise gehört; falsch aber i
die Prätension der Naturwissenschaft, Alles in der Welt dur

ihren Erklärungmodus ohne Rest erschöpfen zu können, und deshalb die Berechtigung der naturphilosophischen Erklärung einfach leugnen zu können. Der Darwinismus sieht sich von allen Seiten auf die Anerkennung eines organischen Entwickelungsgesetzes, als den Grundstock für die Anheftung aller seiner Erklärungsprincipien, unausweichlich hingedrängt, welches er unter dem Namen des Correlationsgesetzes bereits anerkannt und in den Kreis seiner Erklärungsprincipien aufgenommen hat; die Ausbreitung der Descendenztheorie wird um so rascher und siegreicher erfolgen, je mehr Bescheidenheit die Darwinianer in Bezug auf die Tragweite ihrer einzelnen Theorien annehmen. Es ist im Interesse dieser Ausbreitung nichts dringender zu wünschen, als dass Haeckel die Besonnenheit und Selbstverleugnung Darwin's nachahme, der bereits in dem Werk über die Abstammung des Menschen seine frühere Ueberschätzung der Selectionstheorie offen eingeräumt und den Geltungsbereich derselben ausdrücklich auf physiologische Anpassungen (unter Ausschluss der morphologischen) beschränkt hat.

Wenn Haeckel im Gegensatz zu seinem bisherigen Glauben an eine Bestimmung des Weltprocesses durch accidentielle äusserliche Accommodation die Hypothese eines spontan von innen heraus wirkenden organischen Entwickelungsgesetzes adoptirte, so bliebe es ihm deshalb noch immer unbenommen, an seiner mechanischen Weltansicht festzuhalten. Der Fortschritt der Organisation wäre dann nur nicht mehr wie bisher als ein äusserlicher, sondern als ein innerlicher materieller Mechanismus aufzufassen. Wohin eine folgerichtige Ausbildung dieses Standpunkes führt, habe ich in meiner Kritik der Wigand'schen Lehre von der „Genealogie der Urzellen“ gezeigt (vgl. „Wahrheit und Irrthum im Darwinismus“ Cap. IV); für Haeckel würde sich nur der Unterschied herausstellen, dass er nicht bei der Ururzelle (oder -Cytode) als bei der Präformation der gesammten organischen Welt stehen bliebe, sondern über diese hinaus zu der Beschaffenheit der Kohlenstoff-Molecule, beziehungsweise des kosmischen Zustandes der Materie, aus welchem jene sich bildeten, zurückgehen müsste, und dadurch die Wigand'schen Ungeheuerlichkeiten noch weiter potenziren würde.

Alle die hier berührten Differenzen zwischen meiner Ansicht über diese Fragen und derjenigen Haeckel's können meine Werthschätzung desselben als kühnsten und consequentesten Vertreters

der Descendenztheorie nicht beeinträchtigen. Die Descendenztheori ist freilich nur eine Hypothese, aber sie theilt dieses Loos mi den wichtigsten anderweitigen Erklärungsprincipien, welche ebenso wenig durch Erfahrung demonstrirt werden können, und hat de Vorzug, eine der bestbeglaubigten Hypothesen zu sein, welch die moderne Naturwissenschaft aufzuweisen hat. Dieselbe komm ausserdem einem dringenden metaphysischen Bedürfniss in befriedi gendster Weise entgegen, nämlich dem Bedürfniss, die ideell con cipirte Einheit der organischen Natur auch als eine real vermittelt zu wissen und zu erkennen. Die Descendenztheorie ist im Grund genommen weiter nichts als die Anwendung und Durchführung de Idee der „Entwickelung" für das Gebiet der organischen Natu jener Idee, welche von Lessing und Herder bis zu Hegel für di Entfaltung des deutschen Geisteslebens bestimmend geworden i und in immer steigendem Maasse für unser Verständniss der Wel bedeutungsvoll werden wird. Schon Oken sagte: „Der Mensch is entwickelt, nicht geschaffen", und die moderne Abstammungslehr ist nur die naturwissenschaftliche Durcharbeitung dieser naturphilosophischen Conception. Heute sträubt sich die Theologie und der von theologischen Einflüssen beherrschte Theil der Gebildeten noch ebenso sehr gegen die Anerkennung dieser einfachen Wahrheit, wie einstmals gegen das Kopernikanische Weltsystem; aber derjenige Theil der Vertreter theologischer Interessen, welcher dieselben recht versteht, wird in jenem wie in diesem Falle gar bald lernen, den bildlichen Ausdruck einer kindlichen Auffassungsweise von dem tieferen philosophischen Sinn des Bildes zu unterscheiden, und wird erkennen, dass es Gottes Schöpfermacht und Weisheit nicht zu nahe tritt, wenn sie den Mosaischen Schöpferbericht so deuten, dass Gott die Stufenreihe der irdischen Organismen aus einander sich habe entwickeln lassen, anstatt an jedem Schöpfungsmorgen sein Schöpfungswerk aus dem Nichts von vorn an zu beginnen.

Ganz thöricht und unwissenschaftlich sind die aus dem Gefühl der Menschenwürde entlehnten Argumente gegen die Descendenztheorie. Der Mensch ist ein zweihändiges Säugethier; das weiss man längst. Wenn aber seine unbestreitbare anatomische Aehnlichkeit mit den Thieren seine geistige Würde nicht compromittirt, so kann es wohl ebensowenig der genealogische Zusammenhang mit denselben. Wer seinen Begriff „Thier"

von den Thieren mit Ausschluss des Menschen abstrahirt hat, der muss freilich in der Bezeichnung des Menschen als „Thier" eine Herabsetzung desselben finden; wer aber erwägt, dass die Einordnung des Menschen in das Thierreich eben dazu nöthigt, den Begriff des Thieres um so viel weiter zu bestimmen, dass er die Merkmale des Menschen mit unter sich begreift, der wird einsehen, dass die Bezeichnung des Menschen als Thier das Wesen des Begriffes „Mensch" gar nicht alteriren kann. Der Mensch bleibt, was er ist, mag er nun von Göttern oder von Würmern abstammen, d. h. die Vergangenheit seines Geschlechts kann seiner gegenwärtigen Beschaffenheit und seinen augenblicklichen Fähigkeiten auch nicht um eines Haares Breite zusetzen oder abnehmen, sie kann höchstens dazu beitragen, die Zukunft seines Geschlechts durch die Analogie seiner Vergangenheit zu erhellen. Und da muss man denn doch wohl gestehen, dass die Aussichten des Menschengeschlechts für die Zukunft weit verheissungsvoller sind, wenn seine Vergangenheit ein Emporarbeiten vom Wurm zum Menschen war, als wenn sie in einem Herabsinken aus einem Zustande gottverliehener paradiesischer Reinheit zu seinem gegenwärtigen Elend bestand. Aus letzterem kann nur das Hinaufziehen durch die Gnade von oben erlösen, aber erstere Ansicht giebt der Hoffnung Raum, die bisherige natürliche Entwickelung auf natürlichem Wege noch weiter aufwärts zu führen, zumal die ersten Schritte im Emporarbeiten immer die schwierigsten zu sein pflegen. Wer aber nur den Gedanken scheut, dass die Descendenztheorie einen mechanisch-materialistischen Ursprung des Geistes bedinge, der möge sich der obigen Darlegungen über die Unrechtmässigkeit der Befehdung der naturphilosophischen Teleologie durch die mechanische Betrachtungsweise der Naturwissenschaft erinnern und mit dem Hinweis trösten lassen, dass die genetische Entwickelung sowohl des Individuums wie der gesammten Organisation nur möglich ist durch ein inneres organisches Entwickelungsgesetz, durch welches die unbewusste Vernunft der schöpferischen Idee sich beständig offenbart und verwirklicht, dass mit anderen Worten aus der Entwickelung nichts herauskommen kann, was nicht potentiell schon immer dringesteckt hat. Es bleibt Jedem überlassen, sich diese Immanenz der Vernunft in der Entwickelung auf seine Weise zu deuten; der Naturalist wird es in hylozoistischem, der Pantheist in panlogisti-

schem, der Theolog in theistischem Sinne thun, und es ist ni
der geringste Fürsprecher für die allgemeine und von besonde
metaphysischen Voraussetzungen unabhängige Wahrheit der D
cendenztheorie, dass sie sich so verschiedenen Deutungen gle
willig darbietet. Wenn Naturwissenschaft und Naturphilosop
heute darin übereinstimmen, die Geschichte der Erde und der v
ihr getragenen Organisation als Entwickelung aufzufassen,
ist die Naturwissenschaft ebenso sehr im Recht, das Spätere (z.
den Menschen) als Product der Causalität des Früheren (der thie
schen Organisation) anzusehen, als die Naturphilosophie im Re
ist, das Frühere als seiner Beschaffenheit nach bestimmt durch
Wirkungen anzusehen, welche es hervorbringen soll. Es ist
und derselbe Zusammenhang, der von der einen Seite gesehen caus
von der andern gesehen teleologisch erscheint, und der am En
das Eine nicht sein kann, ohne auch das Andere zu sein, der un
einem jedem der beiden Gesichtspunkte nur darum aufgefasst we
den kann, weil er die zeitlich-räumliche Verwirklichung der log
schen Nothwendigkeit der dem Process immanenten unbewusst
Weltvernunft ist. Aus dieser metaphysischen Höhe betrachtet müss
mithin alle Besorgnisse vor einer Schädigung der teleologisch
Weltanschauung durch die Annahme der Descendenztheorie
völlig nichtig erscheinen; die Descendenztheorie kann von ein
sich ihrer Aufgaben und Ziele klar bewussten Philosophie nur
ein höchst willkommener Bundesgenosse des Idealismus willkomm
geheissen werden, indem sie eine neue und mächtige naturwiss
schaftliche Stütze der Idee der „Entwickelung" zugeführt, welc
selbst nichts ist als die zeitliche Form für die Verwirklichung d
absoluten Idee.

Nach dieser philosophischen Abschweifung werden hoffentli
keine Bedenken mehr gegen den Eintritt in den Gedankenkreis d
Anthropogenie obwalten, des Werkes, das recht eigentlich als
vorläufige Erfüllung dessen betrachtet werden darf, was Darwin
seiner „Abstammung des Menschen" sich zur Aufgabe gestellt ha
Ausser einer Einleitung, welche die Geschichte der Embryolo
und Descendenztheorie bespricht, zerfällt das Buch Haeckel's
drei Haupttheile; der erste behandelt die Embryologie, der zwe
die Stammesgeschichte des Menschen im Allgemeinen, und der dri
geht auf die Entwickelungsgeschichte der verschiedenen Org

systeme und Organe des menschlichen Organismus ein, wo Embryologie und Stammesgeschichte zugleich berücksichtigt werden. Auch in dem allgemeinen embryologischen Theil werden beständig Seitenblicke auf die Genealogie geworfen, sowie in noch höherem Grade im stammesgeschichtlichen Theil die Embryologie mit herbeigezogen wird. Der Schwerpunkt des Buches liegt in dem 16. bis 19. Vortrag, wo die genealogische Stufenreihe von den Moneren bis zum Menschen im Zusammenhange vorgeführt wird. Von ganz besonderem Werthe sind ausser den Illustrationen auch die zahlreichen tabellarischen Zusammenstellungen, welche die Uebersicht ausserordentlich erleichtern. Haeckel hat gewiss Recht, wenn er bemerkt, dass man es diesen Tabellen nicht ansehe, wie viel Arbeit in ihnen stecke.

Um eine ungefähre Vorstellung von der von Haeckel eingeschlagenen Behandlungsweise seines Gegenstandes zu geben, greife ich den 16. Vortrag heraus, dem ich einige Bemerkungen aus früheren Vorträgen voranschicke.

Es ist anzunehmen, dass die geschlechtliche Fortpflanzung hervorgegangen sei aus der Copulation oder Verwachsung der Schwärmsporen niederer Organismen. Eine solche Copulation ist einerseits der Ausdruck der Flüssigkeit und leichten Selbstentäusserung der Individualität bei einfachsten Organismen, andrerseits ist darin der Wahlspruch *„viribus unitis"* verwirklicht und, was das Wichtigste ist, Gelegenheit gegeben zu einem compensatorischen Ausgleich einseitig entwickelter Eigenthümlichkeiten durch die Verschmelzung. Letzteres Moment führt nun in solchen Fällen, wo die Copulation der Regel nach nicht zwischen einer grösseren Anzahl, sondern nur zwischen zwei Schwärmsporen stattfindet, zur systematischen Differenzirung der Fortpflanzungszellen in männliche und weibliche. Der genetische Unterschied dieser beiden Classen scheint nach ganz neuen, noch der Bestätigung bedürfenden Untersuchungen von E. van Beneden in Lüttich darin begründet zu sein, dass die männlichen vom äusseren, die weiblichen vom inneren Keimblatt abgesondert werden. Wie dem auch sei, es ist festzuhalten, dass beides einfache Zellen sind, bei verschiedenen Thiergattungen verschieden entwickelt und mit Anhängen (z. B. dem sogenannten Nahrungsdotter) versehen, bald mit Flimmer- oder Geisselbewegung (Spermatozoiden), bald mit amöboider Bewegung (z. B. die frei herumkriechenden

und früher für schmarotzende Amöben gehaltenen Eizellen d
Schwämme). Die Reminiscenz an den Ursprung der geschlecl
lichen Fortpflanzung aus einer ungeschlechtlichen erhält sich no
ziemlich lange im Thierreich, wie die weite Verbreitung der Pı
thenogenesis bei den Insecten beweist. Bei den höheren Thier
jedoch ist die geschlechtliche Fortpflanzung die allein vorkommen
d. h. nur aus der Copulation der männlichen und weiblichen Fo
pflanzungszellen kann ein neues Individuum sich entwickeln.

Dieser Copulationsact ist eine wirkliche Verschmelzung beid
Zellen zu einer einzigen, welche durch Eindringen der Spermat
zoiden in das Ei und völlige Auflösung in dem Protoplasma d
letzteren vollzogen wird. Gleichzeitig verschwindet auch der d
Eizelle zugehörige Kern sammt Kernkörperchen durch Auflösu
im Zelleninhalt, so dass der erste Entwickelungsschritt des befruc
teten Ei's ein Rückschritt von der kernhaltigen Zelle zur kernlos
Cytode ist. Dies ist eine höchst merkwürdige Thatsache, welc
von Haeckel dahin phylogenetisch gedeutet wird, dass das Ei, w
ches vor der Befruchtung bereits der Stufe einer Amöbe homol
ist, auf die Stufe der Moneren zurückfallen muss, um den ont
genetischen Entwickelungsgang mit der wirklich ersten und niedri
sten Stufe des organischen Lebens zu beginnen.

Nun erst bildet sich ein neuer Kern, und das Ei repräsenti
von Neuem die Stufe der Amöbe, während sein vorheriger Besi
eines Kernes ausserhalb der ontogenetischen Entwickelung lag un
als eine Anpassung an sein Zellenleben im Organismus vor der B
fruchtung gedeutet wird. Hierauf beginnt ein Zellentheilungsproces
der in den wachsenden Potenzen von 2 fortschreitet, und desse
nächstes Resultat ein kugeliger Haufen zahlreicher gleichförmig
Zellen *(Morula)* ist. In dieser Stufe stellt das Ei eine Zellencolon
dar, wie solche noch jetzt im Meere und süssen Wasser freilebe
getroffen werden (Labyrinthuleen und mehrere Arten von Cystophry
es sind letztere in der Art entstanden zu denken, dass Amöben b
ihrer Vermehrung durch Zellentheilung die sofortige räumliche B
sonderung unterliessen und es vorzogen, ein Individuum höher
Ordnung zu bilden.

Als vierte Stufe der Entwickelung ergiebt sich die Keimhau
blase *(Vesicula blastodermica)*, die dadurch aus der Morula entstel
dass sämmtliche Zellen an die Oberfläche treten und der Innenrau

bloss mit Flüssigkeit ausgefüllt bleibt. Auch solche Organismen leben noch jetzt frei im Wasser *(Synura, Magnosphaera planula)*, nur dass die Zellen nach aussen flimmernde Fortsätze behufs der Locomotion entwickelt haben; bei vielen anderen Thieren bildet diese Stufe auch ein frei im Wasser lebendes Larvenstadium (*Planula)*. Dass die Keimhautblase diese Stufe mit Fortlassung der Flimmerhaare reproducirt, ist leicht begreiflich, da solche unter den Verhältnissen des embryonalen Lebens zwecklos wären. Die phylogenetische Umwandlung des compacten Zellenhaufens in die hohle Blase kann man sich daraus erklären, dass die Leistungskraft der inneren Zellen durch Verrücken an die Oberfläche bessere Verwendung fand.

Bis jetzt waren alle Zellen gleichmässig und gleichwerthig; nun tritt beim Uebergang zur fünften Stufe die erste Differenzirung durch Arbeitstheilung auf. Nimmt man an, dass gewisse Zellen der Planula besser zur Nahrungsaufnahme geeignet waren, so werden diese weniger zur Ortsbewegung haben leisten können, und umgekehrt; für das Gesammtindividuum musste es dann vortheilhaft sein, wenn die Locomotionszellen einen möglichst grossen Theil der Oberfläche des schwimmenden Thieres einnahmen, die Verdauungszellen aber sich vermittelst einer Einstülpung eine geschütztere Lage sicherten. Wenn diese Einstülpung bis zur Aneinanderlagerung der inneren und äusseren Zellenschicht vervollständigt gedacht wird, so ist aus der Planula die Gastrula oder Darmlarve geworden; denn der innere, von Verdauungszellen umschlossene Raum ist nun der Urdarm des Thierreichs, während die äussere Zellenschicht der Keim aller übrigen Theile des Körpers ist. Diese beiden Zellenschichten nennt man die „Keimblätter“; sie kehren in mehr oder minder rundlicher oder abgeplatteter Form bei allen Thieren mit Ausnahme der Urthiere oder Protozoen wieder und zeigen sich zuerst bei den Kalkschwämmen, wo die Gastrula als eiförmige, freischwimmende Larve lebt, die später mit ihrem unteren Ende festwächst. Obwohl nun ein Thier, welches diesen Zustand als Endzustand behielte, gegenwärtig nicht mehr nachzuweisen ist, so glaubt Haeckel doch, aus der allgemeinen Uebereinstimmung des Thierreiches in der ontogenetischen Reproduction dieser Stufe schliessen zu müssen, dass solche Organismen früher existirt haben, und dass sie als der Stammvater aller Thiere zu betrachten sind,

welche die Keimblätter in ihrem Embryonalleben entwickeln. Die Hypothese, welche mir nach der gegebenen Sachlage durchaus b gründet erscheint, ist Haeckel's „Gasträa-Theorie".

Aus der Stufe der Gastrula gehen verschiedenartige Typen he vor: 1) Pflanzenthiere (Schwämme und Nesselthiere), 2) Wurmthie und aus den Wurmthieren wieder 3) Weichthiere, 4) Sternthier 5) Gliederthiere und 6) Wirbelthiere. So ergiebt sich eine gemei same (monophyletische) Abstammung für Typen des Thierreich welche man vorher für schlechterdings getrennte angesehen hatt und es ist das Verdienst Haeckel's, durch seine Gasträatheorie wi der ein bedeutendes Stück mehr von der Natur aus der scheinbar Zusammenhangslosigkeit getrennter Gebiete durch den Nachwe genealogischen Zusammenhanges zur realen Einheit zurückgefül zu haben. Ausserhalb des so geschaffenen monophyletischen Stam baum des Thierreichs bleiben nur die zu den Protisten gehörig Moneren, Amöben, Gregarinen und Infusorien.

Ich muss mich mit dieser Probe, wie Haeckel seine Aufgabe z lösen bemüht ist, begnügen, hoffe aber durch dieselbe das Interes manches Lesers so weit erregt zu haben, um ihn zum eignen St dium der Anthropogenie zu veranlassen.

Ich scheide von dieser Betrachtung der bisherigen Leistung Ernst Haeckel's mit dem Wunsche, dass es demselben vergönnt sei möge, seine frische und reiche Kraft ungestört zur Bereicherun der Wissenschaft durch noch recht viele Werke von gleichem Werth zu verwenden. Wenn es aber gestattet ist, an dieser Stelle eine persönlichen Wunsch auszusprechen, so wäre es der, dass ihm na Decennien Gelegenheit und Anregung werden möge, unter Anerke nung des Verhältnisses zwischen Naturwissenschaft und Naturphilo sophie und seiner Consequenzen die „generelle Morphologie" eine vollständig neuen Bearbeitung zu unterwerfen, und mit einer sol chen in jeder Hinsicht reifen Arbeit dereinst ein *Facit* seine ganzen Lebenswerkes zu ziehen, wie er mit deren erster Veröffent lichung das *Programm* desselben aufgestellt hat.

IV. Ueber die Lebenskraft.

(1869.)

In früheren Zeiten, als die Naturwissenschaften noch nicht ihr Licht über den Zusammenhang der Erscheinungen auf unorganischem und organischem Gebiete verbreitet hatten, fand man wohl Vertreter zweier extremer Auffassungen der Lebenserscheinungen: die Einen nahmen an, dass alle Gesetze und Kräfte der unorganischen Stoffe bei ihrem Eintritt in einen lebenden Organismus ausser Kraft gesetzt oder suspendirt und durch eine besondere Lebenskraft ersetzt würden, oder dass erstere doch bloss insoweit innerhalb des Organismus Bestand und Wirksamkeit behielten, als die Lebenskraft es ihnen erlaubte. Die Anderen nahmen an, dass zwischen den organischen und unorganischen Naturprocessen überhaupt gar kein Unterschied existire, dass also dieselben Kräfte auf beiden Gebieten auf dieselbe Weise wirksam seien und die specifische Differenz der Lebenserscheinungen von den unorganischen nur in der Einbildung der Menschen bestehe. Beide Extreme sind heute überwundene Standpunkte. Kein Vitalist wagt heute mehr zu leugnen, dass die unorganischen Kräfte und Gesetze in den Organismen fortbestehen, kein Materialist bestreitet den specifischen Unterschied zwischen unorganischen Vorgängen und vitalen Functionen. Der Gegensatz beider Ansichten stellt sich nunmehr so: die Vitalisten behaupten, dass eine zu den unorganischen Kräften neu hinzutretende Lebenskraft die Ursache des Unterschieds beider Gebiete sei; die Gegner der Lebenskraft aber glauben denselben ausschliesslich durch eine bestimmte und eigenthümliche Art und Weise des Zusammenwirkens der unorganischen Kräfte bedingt.

Aber auch in dieser Form lässt sich der Gegensatz nach dem neuesten Stande der Wissenschaft kaum noch aufrecht erhalten, wenn sich auch noch ältere Forscher finden mögen, welche denselben in dieser Weise vertreten. Wenn nämlich die Lebenskraft eine besondere, im Organismus neu hinzutretende (also nicht aus einer Combination unorganischer Kräfte entstandene) Kraft sein soll, so kann sie entweder als materielle oder immaterielle Kraft gedacht werden. Im ersteren Falle kann sie entweder allen Atomen ohne Ausnahme inhäriren, und nur vor und ausserhalb der Gruppirung zu Organismen latent oder verborgen bleiben, oder sie kann an wenigen bestimmten Atomen (Centralmonaden) haften, von denen je eines aus der Keimscheibe des Ei's heraus wirkend einen Organismus sich anbildet und beherrscht, oder sie kann mit einem nicht näher zu bestimmenden, entweder den ganzen Organismus oder auch nur gewisse Theile desselben durchdringenden, continuirlichen, unwägbaren Fluidum verbunden sein. Im ersten Fall ist die Latenz der Kraft etwas sehr Unverständliches; denn entweder tritt die Kraft erst in einem Organismus, also nach Entstehung desselben hervor, dann bleibt die Hauptschwierigkeit, diese Entstehung selbst, ungelöst; oder aber sie ist es, welche die Verhältnisse zu seiner Entstehung herbeiführt, dann ist nicht einzusehen, weshalb sie nur an so wenigen Punkten und so selten aus ihrer Latenz hervortritt, statt überall und zu allen Zeiten eine reichliche *generatio aequivoca* wuchern zu lassen, die doch nirgends in der Gegenwart gefunden worden ist. Noch unbegreiflicher wäre aber bei dieser atomistischen Zersplitterung der Lebenskraft ein planmässiges, einheitliches Wirken derselben aus den vielen Atomen eines Organismus heraus (wer ein solches leugnet, muss die Lebenskraft auch leugnen). Das einheitliche Wirken der Lebenskraft ist bei der zweiten und dritten Annahme zwar gewahrt, aber diese selbst sind durch den Fortschritt der Wissenschaft in die Rumpelkammer verwiesen. Das Suchen nach dem Centralatom im Gehirn hat man nachgerade aufgegeben, seitdem man die durchgehende Anwendung des Princips der Arbeitstheilung auch im Gehirn erkannt hat. Das unwägbare Fluidum aber, welches als feinerer Inhalt des Bluts, als Nervengeist, oder als Aetherleib u. dgl. lange Zeit in den Köpfen der Physiologen und Philosophen spukte, ist mit der physikalischen Theorie von den unwägbaren Flüssigkeiten überhaupt sanftselig entschlummert, seit-

dem alle Erscheinungen, welche früher auf solche Hypothesen bezogen wurden, als Schwingungserscheinungen erkannt sind. Wenn es heute noch verdienstvolle ältere Naturforscher giebt, welche die Seele als ein der unwägbaren Flüssigkeit der Electricität oder des Lichts ähnliches Fluidum betrachten, so kann man solche Curiositäten getrost, ohne sie zu bekämpfen, aussterben lassen.

Man sieht also, dass es mit der Hypothese einer materiellen Lebenskraft sehr schlecht steht, und dass man, wenn man eine im Organismus zu den unorganischen Atomkräften hinzukommende besondere Kraft aufrecht erhalten will, es aufgeben muss, dieselbe für materieller Natur zu erklären.

Aus dieser Unhaltbarkeit aller Hypothesen einer materiellen Lebenskraft erklärt es sich auch, dass in neuerer Zeit die Gegner der Lebenskraft so viel Terrain gewonnen haben. Und in der That, will man die Eigenthümlichkeit der vitalen Functionen durch eine materielle Kraft charakterisiren, so wird man aufhören müssen, in dieser eine *ursprüngliche* Kraft zu suchen und dazu übergehen, sie als *abgeleitete* Kraft, d. h. als eine durch eine eigenthümliche *Combination* der unorganischen Atomkräfte bedingte *Wirkungsweise* derselben zu betrachten. Diese Theorie hat am besten dargestellt der Physiologe und Philosoph Lotze in seiner allgemeinen Physiologie des körperlichen Lebens (Leipzig 1851, S. 96 ff.). Die eigenthümlichen Kräfte des Lebendigen sind ihm nicht Ausflüsse einer besonderen Lebenskraft, „nicht einfache Kräfte, sondern Fähigkeiten zu Leistungen, die *aus der besonderen Art der Verknüpfung* vieler Massentheilchen zu einem zusammengehörigen System *hervorgehen*.“ Wenn sie aber in ihrer Eigenthümlichkeit nur durch die Art der Verknüpfung der unorganischen Kräfte bedingt sind und nur aus ihr *hervorgehen*, so sind diese „gegebenen Verhältnisse, in denen die Bestandtheile des Körpers stehen“, das, worin wir eben „das Organische des Organismus“, d. h. seine specifische Differenz vom Unorganischen zu sehen haben. Wenn „*die Anordnung der Umstände* allein das ist, worin die Macht des Lebens beruht, und durch welche es sich unter den äusseren Einflüssen nicht nur zu erhalten, sondern das Aeussere selbst seinen Zwecken zu unterwerfen versteht“ (a. a. O. S. 103), so spitzt sich das Problem zu der Frage zu: „*welches* ist die *Ursache* von dieser Anordnung der Umstände und der

gegebenen Verhältnisse?" Wenn Lotze von der Macht und de Zwecken des „Lebens" spricht, so ist dies so lange eine blos Phrase, als nicht erklärt ist, was hier unter „Leben" verstanden se ob mit diesem Worte ein Princip bezeichnet werden solle, welch befähigt sei, erstens sich Zwecke zu setzen, zweitens die geeignete Mittel zu denselben zu wählen, und drittens diese Mittel durch Her beiführung einer ganz bestimmten Anordnung der Molecule zu ve wirklichen. Hat das „Leben" diese dreifache Fähigkeit, so habe wir an demselben in der That ein kräftiges Princip, das sowo nach den bisherigen Erörterungen nicht mehr materiell gedac werden kann, als auch wegen seiner Fähigkeit, Zwecke zu setze und Mittel zu wählen, ideal, oder spiritualistisch, oder psychisch gefasst werden muss. Oder aber Lotze leugnet die Existenz und den Einfluss eines solchen Princips auf die vitalen Functionen, dann muss er den oben angeführten Satz für eine nichtssagende und irreleitende Phrase erklären, und muss sich zu der alsdann allein übrig bleibenden zweiten Antwort auf die Frage nach der Ursache jener bestimmten Anordnung der Umstände entscheiden, zu der, welche die reinen Materialisten geben: die blinde Nothwendigkeit des Zufalls war es, welcher dereinst zum ersten Male die Umstände so gruppirte, dass aus den Atomkräften jene vitalen Leistungen resultirten, und diese Umstände waren zufälligerweise sogar so beschaffen, dass die aus ihnen resultirenden vitalen Functionen nach den unorganischen Naturgesetzen (trotz aller äusseren und inneren Störungen) immer auf's Neue derartige Umstände aus sich reproduciren mussten, dass den vitalen Functionen ihr Fortbestand bis heute gesichert blieb.

Nun erst haben wir den Gegensatz in der modernen Fassung als eine dritte Formulirung desselben zu den zwei Eingangs angeführten: auf der einen Seite ein zweckmässig wirkendes immaterielles Princip, welches die fragliche Anordnung der Umstände herbeiführt und dauernd aufrecht erhält, auf der andern Seite ein einmaliger Zufall der Urzeugung und zwar solch' überaus merkwürdiger Zufall, dass die aus ihm resultirenden combinirten Functionen die Aufhebung dieser fraglichen Umstandsanordnung dauernd ausschliessen. Ist der Zufall der Urzeugung nicht bloss einmal, sondern öfters eingetreten, so ist es um so merkwürdiger, dass er stets in einer Weise eintrat, welcher die Dauer seiner Pro-

ducte in sich schloss. So bedenklich diese Zufallstheorie auch schon deshalb sein muss, weil bei den zahllosen denkbaren Umstandscombinationen eine ausserordentlich geringe apriorische Wahrscheinlichkeit für das Eintreten der geforderten vorhanden war, so ist dieselbe doch nur dann überhaupt haltbar, wenn die Thier- und Pflanzen-Physiologie im Stande ist nachzuweisen, dass, wenn einmal durch jenen Urzeugungsfall organisches Leben in irgend einer der uns bekannten Gestalten geschaffen war, die so gegebenen Umstandscombinationen wirklich ausreichten, um mit alleiniger Hülfe der unorganischen materiellen Kräfte sich selbst und dadurch den vitalen Functionen ihren Fortbestand zu sichern.

Dies ist aber die Physiologie thatsächlich nicht zu zeigen im Stande; im Gegentheil muss sie einräumen, dass in den Atomkräften und deren uns bekannten Combinationen bis jetzt nirgends die Ursachen zu entdecken gewesen seien, welche erstens die fraglichen Umstandsanordnungen den unaufhörlich auf dieselben eindringenden Störungen gegenüber aufrecht erhalten und zweitens solche Abänderungen dieser Umstandscombinationen bewirken, welche nicht nur den einmal vorhandenen Organismus zu den höheren Entwickelungsstufen seines Lebens führen, nicht nur vor Ablauf seiner Lebensfähigkeit den Fortbestand der Organisation durch Zeugung neuer Keime sichern, sondern auch durch variirende Zeugung zur Ausbildung immer höherer Thier- und Pflanzentypen führen. So lange die Physiologie ebenso wenig im Stande ist, uns diese Ursachen nachzuweisen, wie sie es mit der Ursache der Urzeugung vermag, werden wir genöthigt sein, beide Arten von Ursachen als analoge aufzufassen, also entweder in beiden ein immaterielles nach Zwecken wirkendes Princip oder in beiden ein Spiel des Zufalls zu erkennen. Hier zeigt sich nun aber die Ungeheuerlichkeit der materialistischen Theorie. Denn einmal oder einige Mal lässt man sich ein so schon höchst merkwürdiges Zufallsspiel noch gefallen, wenn aber dasselbe immer von Neuem, ja sogar in jedem Augenblicke wiederkehren müsste, um Bestand, Fortpflanzung und steigende Entwickelung der Organisation zu erklären, so wird die Wahrscheinlichkeit dieser Zufallscombinationen so verschwindend klein, dass sie keine wissenschaftliche Beachtung mehr verdient.

Hiernach bleibt nach dem gegenwärtigen Stand unserer Kenntnisse die andere Annahme eines immateriellen nach Zwecken wirkenden Princips als die einzig mögliche übrig, wenn wir die berechtigte Frage nach der Ursache jener eigenthümlichen Umstandscombinationen nicht in unwissenschaftlicher Weise abschneiden wollen. Wir haben festzuhalten, dass dieses Princip *nicht materieller Natur*, d. h. nicht an bestimmte Atome oder Materien gebunden sein kann; wir wissen andererseits aus der eignen unmittelbaren Erfahrung, dass es seine Thätigkeit *ohne Betheiligung des Bewusstseins* übt und doch mit wunderbarer Voraussicht bei Entstehung, Fortbildung und Erhaltung des Organismus in jedem Moment einen solchen Einfluss auf die Anordnung der Massentheilchen im Körper übt, dass die unorganischen Molecularkräfte durch diese so herbeigeführten Umstände ihren eigenen Gesetzen gemäss in einer solchen Weise sich zu bethätigen genöthigt sind, dass die ganze Combination als das augenblicklich angemessenste Mittel für den Zweck des Lebens erscheint.

Wir stehen also vor dem Problem eines *bewusstlos wirkenden Princips*, dessen *Weisheit* in der zweckmässigen Einrichtung der Organismen und Abwendung von Störungen gleichwohl in immer höherem Grade unsere Bewunderung erweckt, je mehr wir in das Wirken desselben Einblick gewinnen. Wenn es in der *Zwecksetzung* mit unserer bewussten Willkür übereinstimmt, so muss doch die *Art* seiner Thätigkeit wegen der Unbewusstheit sowohl der Zwecke als der Mittel eine grundverschiedene sein, und vielmehr dem *Instinct* verwandt sein, welcher ebenfalls nicht in's Bewusstsein fallende Zwecke, aber doch noch mit bewussten Mitteln verfolgt. Wenn wegen der näheren Untersuchung dieses unbewusst-psychischen Agens auf die „Philosophie des Unbewussten" verwiesen werden muss, so können wir doch schon aus den hier angestellten Betrachtungen das Resultat ziehen, dass die sogenannte Lebenskraft allerdings als ein *über* der Materie waltendes und die Gruppirung ihrer Massentheilchen den Zwecken des Lebens gemäss beeinflussendes Princip existirt, dass aber der aus früherer Zeit überkommene Name „Lebenskraft" *keine passende Bezeichnung* für das Wesen derselben ist, da eine blosse Kraft immer gleichförmig nach be-

stimmtem Schema wirkt, und niemals eines Zwecksetzens und einer Wahl der Mittel fähig ist, während der Einfluss dieses psychischen Princips auf die Anordnung der Umstände ein jedesmal anderer und stets nach Zweckmässigkeitsrücksichten bestimmter ist.

V. Das Wesen des Gesammtgeistes.

(Eine kritische Betrachtung des Grundbegriffes der Völkerpsychologie.)

(1869.)

Der Gegenstand, welchen die Völkerpsychologie behandelt, ist der Gesammtgeist und die Gesetze seiner Wirksamkeit. Wer die Existenz eines Gesammtgeistes bestreitet, wird die Berechtigung der Völkerpsychologie leugnen; wer den Gesammtgeist als ein ausschliessliches Product der Individuen oder als eine blosse Abstraction von ihren Eigenschaften und Thätigkeiten auffasst, der wird die Bestrebungen der Völkerpsychologie immerhin als nützlich und achtenswerth anerkennen dürfen, aber er wird sie nur als einen bestimmten, vielleicht bisher nicht genug gepflegten Abschnitt der Individual-Psychologie, nicht als eine Disciplin neben derselben gelten lassen dürfen. Es knüpft sich mithin die Legitimation der Völkerpsychologie an den Nachweis der Existenz eines Gesammtgeistes, der nicht blosses Product oder Abstraction von den Individuen ist. Dieser Nachweis soll die Aufgabe der folgenden Betrachtungen sein.

Professor Lazarus unterscheidet (Zeitschr. für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft, Bd. I S. 28) „die Psychologie in Seelenlehre und Geisteslehre, so dass jene, welche mehr das Wesen oder die Substanz und Qualität der Seele für sich betrachtet, eigentlich einen Theil der Metaphysik oder Naturphilosophie, diese aber (die Geisteslehre), welche die Thätigkeiten der Seele und deren Gesetze betrachtet, die eigentliche Psychologie ausmacht.“ Wenn nun auch zuzugeben ist, dass die Völkerpsychologie ebenso, wie die frühere Individualpsychologie „eine bedeutende Summe von

Beobachtungen und Erfahrungen zusammentragen kann, ohne den Begriff der Volks- (resp. Individual-) Seele in den Kreis der Betrachtung zu ziehen," so ist doch der Unterschied zu berücksichtigen, dass in der Individualpsychologie wenigstens niemand die Existenz einer Substanz der Seele (mochte man dieselbe nun spiritualistisch oder materialistisch denken) bezweifelte, während die Völkerpsychologie jedes festen Bodens zu ermangeln scheint, so lange ein Gesammtgeist, nicht bloss als Process sondern als Substanz gedacht, „nicht nachweisbar" ist. Nur dann kann man von einem Geist der Gesammtheit reden, „der noch verschieden ist von allen zu derselben gehörenden einzelnen Geistern, und der sie alle beherrscht" (Bd. I S. 9), nur dann von einem objectiven Geiste, von welchem das Thun der einzelnen Geister „nicht so sehr Ursache als vielmehr Erfolg" ist (Bd. III S. 56).

Lazarus glaubt die Substanz des Gesammtgeistes durch „den Begriff des Subjects als einer bestimmten Einheit" ersetzen zu können (I S. 28), welches einheitliche Subject dann zugleich als „der Quell aller innern und höheren Thätigkeit" betrachtet werden soll (I S. 7). Soll jedoch mit „Subject" hier mehr gesagt sein als ein bloss grammatikalisches Subject (zu welchem ich auch „die Summe der Atome im Weltenraum" zusammenfassen kann, um etwas von ihnen zu prädiciren), so bleibt mir unerfindlich, wie von einem einheitlichen Subject der Thätigkeiten in den verschiedenen Individuen die Rede sein könne, ohne zugleich den vielen individuellen Thätigkeitssubjecten in gewisser Hinsicht eine substantielle Identität, eine metaphysische Einheit des Wesens zuzuschreiben, also doch wiederum in ihnen eine als ihr „inneres Band," als einendes Princip gegebene identische Substanz, mit einem Worte eine Gesammtseele hinzustellen, so dass dann in der That nicht mehr „die blosse Summe aller individuellen Geister das substantielle Wesen des Volksgeistes" wäre (vgl. I S. 28—29). Jedenfalls kann ein Subject als bestimmte Einheit nicht dadurch gewonnen werden, dass man dasjenige heraushebt, was an der inneren Thätigkeit der Individuen Gleiches, Uebereinstimmendes und Gemeinsames ist (I, 29); denn abgesehen davon, dass hierbei das originelle Wirken des Genies nicht mitbefasst ist, gewinnt man an diesem Gemeinsamen oder Allge-

meinen doch nichts weiter als eine subjective Abstraction, wel
nimmermehr das Prius der Einzelnen sein kann, und welche, w
entfernt eine reale Einheit zu repräsentiren, nicht über die
gische Gleichheit hinauskommt. Auch wird an diesem V
hältniss gar nichts geändert, wenn das subjective Bewusstse
dieser Gleichheit in den Individuen erwacht (I, 37): denn j
Abstraction der Gleichheit kann wohl dadurch, dass sie als Inh
in's Bewusstsein tritt, wie jeder andere Begriff als Motiv wirks
werden, aber sie bleibt doch immer Abstraction, und der ga
Process bleibt auf subjectivem und individuellem Gebi
Jedoch „die individuelle Natur ist oft genug eine Schranke, al
niemals der positive Grund der Wirksamkeit für das Allgemein
(II, 415 Anm.). Wenn wir zum wahren Begriff des Gesammtgeis
kommen wollen, so ist es unerlässlich von dem Gegensatz zwisch
Einzelnen und Allgemeinen abzugehen, und zu dem Gegens
zwischen Einzelnem und Gesammtheit, zwischen Theil u
Ganzem überzugehen (vgl. III, 408). Diess ist aber nur möglic
wenn wir den Versuch aufgeben, durch Herausheben der gleich
Momente oder des Gemeinsamen zum Ziele zu kommen; denn di
führt immer nur zum abstract Allgemeinen, nie zur realen Einh
des Ganzen. „Nicht auf der Gleichheit der Eigenschaft od
Gleichmässigkeit der Wirkung aller Theile, sondern im Gegenth
neben, und was nicht minder gewiss ist, durch die Verschi
denheit der Theile und die Mannichfaltigkeit ihrer Thätigkeit
besteht die Einheit des Organischen, welcher die Einheit der In
viduen im Gesammtgeist wohl am nächsten verwandt sein wir
(II, 413). Im Organismus tritt „die Vielheit und Mannichfaltigk
der Theile als Einheit in die Erscheinung", und „das Subject d
ser Gesammtwirkung" ist jetzt das Ganze; „die Thätigkeit g
schieht in allen Theilen und durch sie, dies aber nicht, indem
als einzelne Individuen oder als Atome, sondern indem sie a
Theile des Ganzen, als Glieder der Gesammtheit, indem sie z
sammengefasst und ineinandergreifend als — Einheit wirken" (
413). Hier haben wir allerdings eine reale Einheit, nämlich erste
die des Zusammenwirkens und zweitens die des Aufei
einanderwirkens. Indessen ist es der Individualpsycholog
niemals eingefallen, diese beiden Einheiten unter den Menschen
leugnen; nur sind sie für sich allein, wie jedem einleuchten mu

nicht der Art, um von einem Gesammtgeiste als einheitlichem Subjecte reden zu können, um über den Horizont der Individualpsychologie hinübergreifen zu müssen. Wenn z. B. zwei Menschen sich prügeln, so besteht unzweifelhaft sowohl die Einheit des Zusammenwirkens als die Einheit der Wechselwirkung, da jeder den andern schlägt, weil der andere ihn schlägt; gleichwohl gehen die hier vorkommenden psychischen Thätigkeiten in keiner Weise über den Kreis der Individualpsychologie hinaus und begründen nicht die Annahme eines einheitlichen Subjects. Freilich wird man sagen, dies ist kein organisches Zusammenwirken, und so fragt es sich, was für Einheiten im Organismus zu den beiden genannten noch hinzukommen. Es sind aber erstens die Einheit des Ortes oder die räumliche Continuität und zweitens die Einheit des Zweckes. Die räumliche Continuität ist bei der Verbindung von Menschen nicht möglich, wohl aber die Einheit des Zweckes. Wenn indessen eine Anzahl Spaziergänger gemeinsam dieselbe Strasse nach demselben Vergnügungsorte wandern, so ist Einheit des Zweckes vorhanden, und doch kann man nicht wie bei einem Organismus von Einheit des Subjects sprechen, da in diesem Beispiel das Ganze nur die Summe der Einzelnen und die Einzelnen nur das Prius des Ganzen sind. Im Organismus aber spricht man nur deshalb von Einheit des Subjects, weil „logisch, zeitlich und psychologisch die Gesammtheit den Einzelnen vorangeht", weil nur „in der Gesammtheit sich das Einzelne entwickelt und findet" (II, 419). Nur weil im Organismus die Einheit des Zweckes waltet, und man doch den einzelnen Zellen im Baume nicht bewusste Zweckthätigkeit zuschreiben kann, nur weil man dadurch genöthigt ist, ein zweckthätig waltendes, also (wenn auch unbewusst) psychisches Princip im Organismus anzunehmen, nur deshalb und aus keinem andern Grunde erscheint der Organismus als einheitliches Subject, da sein Wirken die substantielle Identität des in allen seinen Theilen die naturgesetzlichen Vorgänge beherrschenden Princips docomentirt.*) Nur dann, wenn wir auch in den menschlichen

*) „Je höher wir in der Stufenfolge der Wesen heraufsteigen", um so mehr treten die früheren, niederen, allgemeineren Gesetze, ohne dass ihre Geltung beeinträchtigt wird, „in den Dienst der besonderten Gesetze" (III, 94). „Wohl waltet in den Dingen, in Natur und Geschichte, eine gesetzmässige mechanische Causalität; es ist dies jedoch nur eine, d. h. eine von den mehreren

Individuen das herrschende Walten eines in allen identischen realen Princips nachweisen können, nur dann können wir von einem Gesammtgeiste als einheitlichem Subjecte reden, das dann aber auch zugleich eine in allen Individuen identische Substanz ist. Nur unter dieser Voraussetzung kann man von der menschlichen Gemeinschaft behaupten, dass „logisch, zeitlich und psychologisch die Gesammtheit den Einzelnen vorangeht" (II, 419), dass sie das Prius der Einzelnen ist, dass „die Gesammtheit es ist, welche die Ziele stellt", dass „der zwecksetzende Geist des Menschen nur in der Gesammtheit lebt und besteht" (III, 20), dass „aus dem gegebenen Allgemeinen das Einzelne entspringt", und dass „der Process des Allgemeinen es ist, der sich im Einzelnen vollzieht" (II, 435). Kann man keine solche in allen Individuen identische Substanz nachweisen, so kann auch nicht von einem realen einheitlichen Subject gesprochen werden, so sind alle Einheiten, die man zwischen den Individuen aufzeigen mag, durchaus nur Folgen und Wirkungen, nicht Bedingungen der individuellen Thätigkeiten, nur objectivirte Subjectivität, also ein Posterius, nicht ein Prius des individuell Subjectiven.

Lazarus unterscheidet dieses Posterius und Prius des Subjectiven sehr wohl, aber durch scheinbare Uebergänge zwischen denselben lässt er sich bewegen, beide Extreme unter den gemeinsamen Namen des „objectiven Geistes" zusammenzufassen, was mir nicht empfehlenswerth scheinen will. Es steht nämlich auf der einen Seite als reines äusserliches Product der bewussten subjectiven Geistesthätigheit der „objectiv gewordene", „objectivirte" oder „verkörperte" Geist, ein Inhalt geistigen Schaffens, welcher losgelöst von seiner Erzeugungsthätigkeit, in einen todten Stoff gegossen ist, und diesen derart geistig durchhaucht und formell modificirt hat, dass dem neu herzutretenden subjectiven Geiste an diesem Stoff sofort das geistige Gepräge erkennbar wird. Es ist also, noch genauer bezeichnet, ein Niederschlag oder *caput mortuum* vergangener Geistesthätigkeit, und in Gegenwart factisch nichts

Arten, wie die Dinge mit einander verknüpft sind. Die höchste aber dieser Arten der Verknüpfung ist die durch die Ideen, ... von welcher die mechanische Causalität in den Dienst genommen wird" (III, 399—400). Die Idee aber kann nur wirken als (wenn auch unbewusster) Gedanke eines Wesens, einer psychischen Substanz (III, 445—7).

als geformter Stoff. Hierher gehören „Kunstwerke, Documente, Schriften, Bauten aller Art, zum Verbrauch bestimmte Erzeugnisse der Industrie", so wie alle Werkzeuge und Maschinen (vgl. III. S. 53—55). Letztere wirken bei richtiger Anwendung unmittelbar fortzeugend, erstere nur mittelbar als Muster, Vorbild, Belehrung, Antrieb. Auf der andern Seite steht „der in dem geistigen Leben (der Einzelnen wie der Gesammtheit) als wesentlicher Inhalt und leitende Form lebende und dasselbe constituirende Gedanke" (wobei mit Gedanke zugleich Willensact und Gefühlsweise verbunden zu denken ist — III, 55); „die einzelnen Geister sind nicht die Schöpfer, sondern nur die Träger des objectiven Geistes" (in dieser letzten und höchsten Gestalt): „sie erzeugen ihn nicht, sie erhalten ihn nur; ihr geistiges Thun ist nicht so sehr Ursache als vielmehr Erfolg desselben" (III, 56). Wenn wir also für die erste Seite den Namen des objectivirten Geistes, für die letzte den des Gesammtgeistes festhalten, so werden wir die scheinbaren Vermittlungsstufen zwischen beiden immer darauf hin zu prüfen haben, ob sie ein Posterius oder ein Prius der subjectiven Thätigkeit sind. Bei den politischen und socialen Institutionen ist ersteres keinem Zweifel unterworfen: auch sie sind ein Niederschlag vergangener Geistesthätigkeit, nur dass der Stoff, in welchem dieselbe ihr Siegel abgedrückt hat, die Formen des menschlichen Zusammenlebens selbst sind. Wir werden diese Institutionen also unbedenklich zum objectivirten Geist zu rechnen haben, unbeschadet dessen, dass ihr Bildungsprocess noch immer im Flusse ist, d. h. dass immer neue Acte an denselben modeln. Der Volkscharakter und der psychophysische Typus einer Gemeinschaft könnten eher der Betrachtung Schwierigkeiten darzubieten scheinen. Indessen werden wir einen Theil desselben sofort aus dem Gegenstande unserer Betrachtung auszusondern haben, insofern er nämlich durch natürliche (geographische, klimatische etc.) Ursachen bedingt worden ist, da er nach dieser Richtung weder Ursache noch Wirkung von Geist, sondern eben Naturproduct ist, und höchstens von einer Accomodation des Geistes an die natürlichen Verhältnisse die Rede sein kann. Zum grossen Theil wird aber auch Volks-Typus und -Charakter wirklich Resultat eines geistigen Processes sein, indem die Wiederkehr ähnlicher Handlungsweisen für die Zukunft bestimmend wird, sei es nun, dass man

diesen Einfluss der Erinnerung und Gewohnheit auf einen spiritualistischen Process zwischen Vorstellungen oder auf materielle Aenderungen in der Hirnsubstanz zurückführen wolle. Jedenfalls muss diese durch frühere Geistesthätigkeit erzeugte Inclination zur bevorzugenden Erzeugung gewisser Arten von Vorstellungsreihen zum objectivirten Geiste gerechnet werden. Man sieht aber zugleich, dass hierbei sowohl die erste Entstehung jener die Zukunft beeinflussenden Geistesthätigkeiten als auch gewisse spätere Modificationen unerklärt bleiben, wenn nicht ausserdem jenseit aller Thätigkeit eine diese Eigenthümlichkeiten ursprünglich mitbedingende Anlage vorausgesetzt wird, eine Bedingung, die vor allem individuellen Handeln liegt, und somit dem eigentlichen Gesammtgeist zuzuschreiben ist (vgl. Lazarus „Ueber den Ursprung der Sitten"). Man sieht also, dass die scheinbaren Vermittlungsstufen sich auf beide Seiten, das Prius und das Posterius der subjectiven Geistesthätigkeit, vertheilen, und als wirkliches Vermittlungsglied zwischen diesen beiden bleibt eben nichts weiter als die gegenwärtige individuelle Geistesthätigkeit; diese aber gehört, wenn irgend etwas, dem Individuum an.

Die Frage steht also nunmehr so: Existirt ein Gesammtgeist als absolutes Prius der individuellen Thätigkeit, welcher diese, und durch sie den objectivirten Geist bestimmt? Wo nicht, so ist auch der objectivirte Geist nur ein Product der durch die Individualpsychologie zu erschöpfenden individuellen Geistesthätigkeit. Existirt ein solcher Gesammtgeist wirklich, so ist sein (durch individuelle Thätigkeit vermittelter) Niederschlag im objectivirten Geist eines der wichtigsten und charakteristischsten Zeugnisse für seine Beschaffenheit; existirt er nicht, so muss man bei den Bemühungen der Individualpsychologie beharren, auch den objectivirten Geist aus dem Zusammenwirken, der Wechselwirkung und den Beziehungen der Individuen, ihrer Individualcharaktere und subjectiven Eigenschaften, zu erklären.

In den Gebilden des objectivirten Geistes erkennen wir die Verwirklichung von Ideen (vgl. Bd. III „Ueber die Ideen in der Geschichte"). Lazarus unterscheidet Ideen der Anschauung und der Gestaltung (III, 436—7). Erstere werden durch Verarbeitung des Erfahrungsinhalts gewonnen, letztere sind das bestimmende Prius der ihnen entsprechenden gegenständlichen Verwirklichung.

Wenn wir durch Vorstellungsreihen und Begriffe das Verhalten eines Dinges unter den verschiedenen möglichen Verhältnissen zu fixiren suchen, so giebt die Idee des Dinges nicht bloss die Summe aller dieser das Verhalten des Dinges erschöpfenden Vorstellungsreihen und Begriffe, sondern sie giebt mehr als dies und doch in einfacher, nicht abstracter Gestalt, sie giebt die adäquate Vorstellung des realen Wesens, welches dem mannigfachen Verhalten des Dinges bei den wechselnden Umständen zu Grunde liegt (III, 452), so dass mit der Idee *implicite* alle möglichen Verhaltungsweisen des Dinges mitgedacht sind. (Ob die Idee in diesem Sinne vom Bewusstsein adäquat oder nur approximativ zu erreichen ist, ist eine besondere Frage.) Es ist so zunächst eine Idee der Anschauung gewonnen, indem aber als Correlat derselben ein reales Wesen gefasst wird, dessen Eigenthümlichkeit und Existenz als bestimmender Grund für alle möglichen Verhaltungsweisen des Dinges betrachtet werden muss, so stellt sich sofort diese Idee zugleich als Idee der Gestaltung in dem Dinge dar. Umgekehrt treten die Ideen der historischen Gestaltung nur höchst unvollkommen als mehr oder minder klare motivirende Vorstellungen, Gefühle oder Begriffe in's Bewusstsein (III, 469), und sie „in der psychologischen Form der Idee“ zum Bewusstsein zu erheben, bleibt „fast überall Sache der Schule“; d. h. aber: die Ideen der Gestaltung kommen als Ideen auch nur *a posteriori* durch Betrachtung der aus der Gestaltung hervorgegangenen Resultate, also als Ideen der Anschauung in's Bewusstsein. So ist jede Idee Idee der Gestaltung, und es ist ihr gewissermassen zufällig, ob sie für das subjective Bewusstsein Idee der Anschauung wird oder nicht; dieser Unterschied betrifft nicht die Sache, sondern nur den (apriorischen oder aposteriorischen) Modus der Apperception. Zugleich ist festzuhalten, dass jede Idee der Gestaltung als Idee jenseit des Bewusstseins liegt (III, 424), und nur in inadäquater Weise in dasselbe hineinscheint (III, 466), — oder man muss, wenn man dies bestreiten will, objective Ideen der Gestaltung überhaupt leugnen, und das, was man dafür halten könnte, als subjective, aus unvollkommenen Anfängen allmählich sich herausbildende Productionen der Individuen ansehen. Löst man aber einmal die Idee der Gestaltung, wie man gezwungen ist, von der Bedingung des Bewusstseins los, so hat es auch nichts Ueberraschendes mehr, in den bewusstlosen

Dingen Ideen der Gestaltung anzunehmen, vorausgesetzt, dass man den Dingen nicht jeden psychischen Charakter abspricht. Dass wir in dem Organismus ein psychisches Princip annehmen müssen ist schon oben gezeigt worden, und wir werden mithin nicht Anstand nehmen dürfen, die aus dem Zweck jedes Organismus folgenden Typus und Functionen als seine Idee der Gestaltung anzusprechen. Auch Lazarus hält an der allgemeinen Lehre fest: „dass die Zwecke *objective Gedanken* sind, welche den Dingen zu *Grunde* liegen, dass sie *Ideen* sind, welche in der Natur zur Erscheinung kommen, dass sie als *thätige Principien* die Bewegung und *Gestaltung* der realen Welt leiten“ (III, 445). Ueberall, wo wir also objectiven Zwecken begegnen, werden wir dieselben ebenfalls als Ideen der Gestaltung ansehen müssen, die freilich nur als (unbewusste) Gedanken einer psychischen Substanz zu denken sind. Aber selbst noch tiefer in das Reich des scheinbar todten Mechanismus hinabsteigend, begegnen wir der Idee der Gestaltung als der herrschenden Macht, welche die Qualität der Dinge bestimmt. Setzen wir z. B. das Wesen eines Atoms in die Gravitation nach dem Newton'schen Gesetz, so ist Annäherung zwischen sich und allen anderen Atomen die Tendenz dieses Atoms. Seine Wirksamkeit ist erst der Ausdruck oder die Folge seiner Tendenz, das Atom muss die Tendenz der Anziehung haben, *bevor* letztere wirklich erfolgen kann. Die Tendenz ist aber keine unbestimmte, sondern Tendenz der *Anziehung*, und zwar nach *diesem* Gesetz; denn sonst könnte das Resultat der Tendenz gerade so gut Abstossung, oder Anziehung nach einem andern Gesetz sein. *Bevor* mithin die Gravitation real erscheinen kann, muss sie *ideal* in der Tendenz des Atoms enthalten sein, d. h. aber als Idee, und zwar als Idee der Gestaltung.

Nach alledem ist die Ansicht nicht aufrecht zu erhalten, dass die Ideen der Gestaltung ausschliesslich ästhetischen oder ethischen Inhalts seien; sie sind ebensowohl natürlichen Inhalts (Naturideen).

Es tritt die Frage nach der Begründung der objectiven Existenz der Ideen nunmehr mit vollem Gewicht an uns heran. Die Berufung auf die objective Wahrheit der sittlichen Ideen (III, 475) dürfte hierzu schwerlich genügen; denn abgesehen davon, dass diese doch nur einen *Theil* der Ideenwelt ausmachen, kann von

Wahrheit im gewöhnlichen Sinne bei den Ideen der Gestaltung gar nicht die Rede sein, da sie ihren Gegenstand wohl selbst sich schaffen sollen, die Wahrheit aber in Uebereinstimmung der Vorstellung mit dem vorhandenen Gegenstande beruht. Eine Wahrheit in anderm Sinne kann aber wiederum nichts für die Objectivität beweisen. — Nun sind aber in der That die Anforderungen des Erklärungsbedürfnisses, welche zur Annahme der Ideen führen, so dringend, und die Versuche, die Processe der Gestaltung bloss aus mechanischen Naturgesetzen und subjectiven individualpsychologischen Vorgängen zu erklären, so überaus ungenügend, dass wohl jeder gern sich der Annahme der Idee zuwenden würde, wenn er nicht zwischen der Alternative stände, entweder die Ideen als mythische Wesen in der Luft herumflattern zu lassen, oder aber über die psychische Substanz in Verlegenheit zu kommen, deren Gedanken sie sein sollen. Da wir auf die erstere Annahme keine Rücksicht zu nehmen brauchen, so stehen wir wiederum vor derselben Schwierigkeit, von der wir ausgingen, nämlich vor der klaren Bestimmung der Substanz, deren Gedanken die Ideen, deren Resultat der objectivirte Geist ist, jener Substanz, die wir als Gesammtgeist bezeichneten.

Die Ideen sind nicht Gesetze des Handelns, sondern Vorbilder des Geschehens, deren Wirksamkeit auf der Motivation beruht (III, 474), d. h. darauf, dass sie neben anderen Motiven als Motive auf den Willen wirken, während die Resultante der Begehrungen sich nach den logischen Gesetzen der Motivation bestimmt. Hier ist nun zu bemerken, dass der Grad der Deutlichkeit, Klarheit und Vollständigkeit, mit welcher die Ideen in's Bewusstsein getreten sind, keinen wesentlichen Einfluss auf die Stärke ihrer Motivationskraft hat (III, 467), sondern dass letztere von einer dem Bewusstsein sich entziehenden Eigenschaft des Charakters abhängt. Wenn also in Zeiten höherer Cultur die Wissenschaft und Schule *a posteriori* aus dem objectivirten Geist die Ideen der Gestaltung, welche in ihm wirksam gewesen sind, als Ideen der Anschauung entwickelt, so wird trotz dieser ungleich klareren Vorführung der Idee vor das Bewusstsein die Motivationskraft derselben nicht gestärkt im Vergleich mit jenen ursprünglichen dumpfen Bewusstseinsresonanzen, sondern sie ist in Zeiten des Verfalls nur ein Mittel seiner Beschleunigung, weil sie der zersetzenden Kritik Hand-

haben bietet. Hieraus ist abzunehmen, dass nur die aus dem U bewussten quellenden und *a priori* in's Bewusstsein hereinscheine den Ideen Motivationskraft haben, die *a posteriori* aus der Erfa rung construirte Idee aber als solche der Motivationskraft völl entbehrt, und dieselbe nur insofern zu besitzen scheint, als sie ei Reproduction der Idee aus dem Unbewussten veranlasst. N die letztere ist es, die durch das sie begleitende Gefühl die il innewohnende Energie ankündet (III, 467), während erstere ei an sich todtes Wissen ist. Andrerseits aber hilft das klare Be wusstwerden der Idee die Ziele klarer stellen, und erleichter daher bei ungeschwächter Energie der unbewussten Idee die Ar beit der Geschichte ebenso, als es dieselbe sicherer macht, insowe schädlicher Irrthum dabei vermieden wird, weshalb auch der Sat ganz berechtigt ist: „die objectiven Ideen zu subjectiven, die reine Ideen zu wirklichen, die an und für sich seiende absolute Wah heit zum Inhalt wahrer menschlicher Erkenntniss zu mache das ist die Aufgabe, das Leben, die Geschichte der Menschheit (III, 476).

Das Wunderbare an der Sache ist nur das, wie es möglic ist, dass die objective Idee vermittelst der Handlungen der Indi viduen auch dann sich auswirkt, wenn sie nur in ganz unadäquate Form in's Bewusstsein fällt, oft nur als dumpfes Gefühl, Ahnung Scheu, oder gar als unmittelbarer Handlungstrieb, von dessen Mo tiven sich das Individuum gar keine, oder bei höherer Bildung nu eine falsche Rechenschaft zu geben weiss. Es ist dies Verhalten nur dadurch erklärlich, dass die Idee zwar in der Seele des Indi viduums gegenwärtig und wirksam ist, aber doch nicht in's Be wusstsein fällt, also unbewusst gegenwärtig und wirk sam ist. Die Nöthigung zu dieser Annahme wird noch gestützt wenn wir erwägen, wie häufig, ja sogar wie meistens die moti virende Idee andern Motiven entgegensteht, welche sie über winden muss, und zwar so, dass die Idee die Zwecke des All gemeinen und Ganzen, also nicht die des handelnden Indivi duums, verfolgt, jene anderen zu überwindenden Motive aber ge wöhnlich gerade aus der Macht des Egoismus ihre Kraft ziehen Wer die Geschichte unter der Kategorie der Entwickelung zu be greifen gewohnt ist, der wird nicht umhin können, zuzugestehen dass die Processe, durch welche gewisse Ideen ihre Verwirkli-

chung als objectivirter Geist erhalten haben, in den allerseltensten Fällen sich so vollzogen haben, dass die Realisirung dieser Ideen in der Absicht der handelnden Personen gelegen hätte; im Gegentheil wurde in der Regel von den Betheiligten etwas ganz anderes gewollt, als nachher herauskam, und wenn wirklich in gewissen Fällen einige wenige von den Betheiligten etwas dem Resultate Aehnliches anstrebten, so waren ihre Widersacher um so eifriger um das Gegentheil bemüht, und halfen häufig gerade durch diese ihre entgegengesetzten Bestrebungen am kräftigsten zur Verwirklichung der Idee. So bewahrheiten sich in der Geschichte die Worte, dass die Götter mit Blindheit schlagen, wen sie verderben wollen, dass aber dem, der Gott lieb hat, alle Dinge zum Besten gereichen müssen.

Wenn eine historische Entwickelung existiren soll, so muss in der That noch etwas ganz andres als die bewusste Absicht der Einzelnen oder die zufällige Combination der einzelnen Handlungen im Verborgenen mitwirken, jener „weitreichende Blick, der schon von ferne entdeckt, wo diese regellos schweifende Freiheit am Bande der Nothwendigkeit geleitet wird und die selbstsüchtigen Zwecke des Einzelnen bewusstlos zur Vollführung des Ganzen ausschlagen" (Schiller Bd. VII S. 29—30). „Die Thätigkeit der Einzelnen ist in Bezug auf die Absicht, die sie leitet, auf den Zweck, zu dem sie hinführt, eine schlechthin individuelle; das eigene (subjective) Bewusstsein von dieser Thätigkeit enthält keine Beziehung auf die Gesammtheit; jeder thut unmittelbar, was er thut, nur für sich. Gleichwohl bilden alle Einzelnen — auch ohne Wissen und Wollen — durch ihre Arbeit eine Einheit. Erkannt also wird diese Einheit nur von einem höheren Standpunkt, als derjenige ist, auf welchem eben die Einzelnen stehen; aber dennoch ist diese Einheit nicht ein bloss subjectiver Gedanke des Betrachtenden, sondern sie besteht durch wirkliche, concrete, oft einflussreiche causale Beziehungen, welche objectiv in dem Thun der Einzelnen sich kundgeben, nur dass sie dem Bewusstsein derselben ebenso, wie ihrer Absicht und ihrem Zweck sich entziehen" (Lazar. Zeitschr. III, 22). Und trotzdem „lebt und besteht der zwecksetzende Geist des Menschen nur in der Gesammtheit" (III, 20). Wie ist es möglich, dass diese meine That, — sei sie

nun das Werk meiner Freiheit, oder das Product meines Charakters und der auf ihn wirkenden Motive, wie ist es möglich, frage ich, dass diese meine That, während sie bewussterweise dies bezweckt und sich für das geeignete Mittel zu diesem Zweck hält, zugleich unbewussterweise jenes bezweckt, und sich für das richtige Mittel zu jenem unbewussten, dem Zwecke des Bewusstseins entgegengesetzten Zwecke hält? Wie ist dies anders möglich, als dass das Bewusstsein irrt, und die unbewusste Idee nicht irrt, aber auch zugleich mit der näheren Bestimmung, dass das Bewusstsein sich in der Weise irrt, das seinen Zwecken Schädliche und den entgegengesetzten unbewussten Zwecken Dienliche für das seinen Zwecken Nützliche zu halten, ein Irrthum, der stark nach einer verblendenden List des Unbewussten schmeckt.*) Schelling drückt dies (Werke Abth. I Bd. 3 S. 594) so aus: „Durch die Freiheit selbst, und indem ich frei zu handeln glaube, soll bewusstlos, d. h. ohne mein Zuthun, entstehen, was ich nicht beabsichtigte; oder anders ausgedrückt: der bewussten, also jener freibestimmenden Thätigkeit .... soll eine bewusstlose entgegenstehen, durch welche der uneingeschränktesten Aeusserung der Freiheit unerachtet Etwas ganz unwillkürlich und vielleicht wider den Willen des Handelnden entsteht, was er selbst nie hätte realisiren können. Dieser Satz, so paradox er auch scheinen möchte, ist doch nichts andres als der transcendentale Ausdruck des allgemein angenommenen und vorausgesetzten Verhältnisses der Freiheit zur Nothwendigkeit, die bald Schicksal, bald Vorsehung genannt wird, ohne dass bei dem einen oder dem andern etwas deutliches gedacht würde, jenes Verhältnisses, kraft dessen Menschen durch ihr freies Handeln selbst, und doch wider ihren Willen, Ursache von Etwas werden müssen, was sie nie gewollt, oder kraft dessen umgekehrt Etwas misslingen und zu Schanden werden muss, was sie durch Freiheit und mit Anstrengung aller ihrer Kräfte gewollt haben.“ Hegel acceptirt diese Anschauungsweise. Und in der That ist sie die einzige, welche das empirisch vorliegende Paradoxon nach psy-

---

*) Nicht bloss die Geschichte, auch „die Natur ist listig, doch zu gutem Ziele; am besten ist's, ihre List nicht zu merken“ (Goethe); so z. B. in der Geschlechtsliebe, dem Ehrgeiz und andern Trieben.

chologischen Gesetzen erklärbar macht.*) Indessen wenn auch mit derselben die formale Möglichkeit eines Handelns zu unbewusstem Zwecke gegeben ist, wenn auch die Ideen der Gestaltung in der unbewussten Psyche des Individuums die Substanz haben, deren Gedanken sie sind, so bleibt doch zunächst noch völlig unverständlich, wie die Individuen dazu kommen, in ihrer unbewussten Thätigkeit in völliger Selbstverleugnung ausschliesslich für das Ganze und Allgemeine übereinstimmend zu wirken, und bleibt auf der andern Seite diese unbewusste Wirksamkeit eine schlechthin individuelle, so lange die unbewusste Psyche des einen Individuums von der des andern substantiell verschieden und getrennt ist, so dass wir bisher noch immer keinen Gesammtgeist und keine von der Individualpsychologie getrennte Gesammtpsychologie erreicht haben.

„Die Vermuthung aber ist ebenso unbedenklich wie unabweislich, dass dort, wo alle Fäden der Causalität in der Welt und alle Ketten der Teleologie mit ihren letzten Enden zusammenlaufen, auch der Ort ist, an dem die objectiven Ideen gedacht werden müssen“ (III, 481). Die wunderbar harmonische Uebereinstimmung in der unbewussten Zweckthätigkeit der in ihren bewussten Absichten sich so wild durchkreuzenden Individuen wäre rein unbegreiflich ohne einen geheimen Zusammenhang der Individuen nach der Seite ihres Unbewussten; wir können uns aber von einer Communication der Geister ausser durch sinnliche Mittel, welche wieder das Bewusstsein voraussetzen, gar keine andere Vorstellung bilden, als die einer Identität der Substanz, auf welche auch die absolute Identität der unbewussten Ideen (der Gestaltung) in allen Individuen hinweist. Die Verschiedenheit der Bewusstseine und Selbstbewusstseine kann gegen diese Identität der unbewussten Psyche so wenig ein Einwand sein wie die Verschiedenheit der Organismen; denn das Bewusstwerden ist ein Process zwischen unbewusster Geistesfunction einerseits und Hirnfunction andrerseits, so dass durch Verschiedenheit der Gehirne allein schon die Verschiedenheit der Bewusstseine bedingt ist. Wie aber die Seele eines Wasser-

*) Vgl. „Philosophie des Unbewussten“ Abschn. B, Cap. X, „Das Unbewusste in der Geschichte“.

Regenwurms als Eine identische und ganze in jedem seiner Ringe waltet, auch dann noch, wenn dieselben zerschnitten sich zu zehn neuen Regenwürmern entwickelt haben, wie die Seele eines Bienen- oder Termitenstaates als Eine identische und ganze in jeder zugehörigen Biene oder Ameise wohnt, so waltet auch die unbewusste Psyche der Menschheit in jedem Individuum als Eine identische und ganze, die sich in den Charakteren der Personal-Individuen oder Volks-Individuen nur in verschiedenen Farbenstrahlen bricht. Man kann also in demselben Sinne und mit demselben Recht von Volksgeistern und Volksseelen, wie von Individualgeistern und Individualseelen sprechen, ohne durch die eine oder die andre Vielheit der Einheit des All-Einen unbewussten Wesens zu nahe zu treten; denn von diesem All-einen Unbewussten ist die Menschheitsseele, eine gewisse Volksseele oder eine gewisse Individualseele nur ein Functionencomplex (Strahlenbündel von Ideen der Gestaltung), welcher dadurch individualisirt ist, dass er sich auf die in der Gesammtschöpfung relativ individuell zu nennende Menschheit oder Volk oder einzelnen Menschen bezieht. Man hat nur dabei festzuhalten, dass verschiedene Volksgeister oder Volksseelen ebenso wenig substantiell verschieden sind, wie verschiedene Individualseelen, sondern dass ihre Substanz nur eine ist, der absolute Gesammtgeist oder das All-Eine Unbewusste.

Nun endlich haben wir einen wahrhaften Gesammtgeist gewonnen, der in den Ideen der Gestaltung sich manifestirt, und diese, vermittelt durch das motivirte Handeln der Individuen, im objectivirten Geiste dauernd verwirklicht, einen Gesammtgeist, dessen Substanz zwar keineswegs bloss die Summe der Individuen, sondern deren wahrhaftes Prius ist, der aber doch bloss in den Individuen seine Wirklichkeit (weil Wirksamkeit) hat. Diese Auffassung des Individuums, welche freilich erst in einer eingehenden Untersuchung sowohl der Begriffe „Individualität“ und „Individuation“ als auch des Wesens des Unbewussten ihre nähere Begründung finden kann, entfernt sich allerdings wesentlich von der starren Atomisirung der einfachen Realen in der Herbartischen Metaphysik, und nähert sich vielmehr von diesem Monadologismus aus dem Schelling-Hegel-Schopenhauer'schen Monismus. So führt die Völkerpsychologie, wider Willen ihres vorläufig noch

näher an Herbart stehenden Urhebers, in ihren Consequenzen zu einer Vereinigung jener beiden berechtigten Seiten der deutschen Speculation, welche ebensosehr dem einheitlichen Gesammtgeist als den einzelnen Individuen die ihnen gebührende Stelle im System zukommen lässt, während der Monadologismus den ersteren, der Monismus die letzteren zu Gunsten der anderen Seite zurücksetzt. Der Gesammtgeist ist nur dann wirklicher Gesammtgeist, wenn er als Allgeist*) oder absoluter Geist gefasst wird; die verschiedenen Volksgeister oder Volksseelen verhalten sich alsdann als individuelle Besonderungen dieses in ihnen Allen identischen Allgeistes, denen nur die eine Einheit der räumlichen Continuität zur vollständigen oder echten Individualität fehlt.

---

*) Vgl. „Der Allgeist" von Dr. Moritz Venetianer (Berlin bei Carl Duncker, 1874).

VI. Schopenhauer und die Farbenleh

1870 und 1875.

Nicht selten ist die Erscheinung, dass grosse Männe
jenigen ihrer Leistungen einen unverhältnissmässigen We
die, ihrem engeren Berufe ferner liegend, gerade mit de
des Dilettantismus behaftet sind. So Goethe und Schopen
ihre Versuche zur Farbenlehre. Das Erscheinen der 3. A
Schopenhauer'schen Schrift: „Ueber das Sehen und die Farb
(inzwischen verstorbenen) Physiologen Professor Czermak
die Klage des Herausgebers (J. Frauenstädt) über ungebüh
nachlässigung dieser Schrift von Seiten der Fachmänner
höchst interessanten Beitrage im LXII. Bd. d. k. Ak
Juliheft 1870 (Wien) zu beantworten, dessen Inhalt i
in der Kürze darlegen will.

Jeder denkende Mensch kann sich selber sagen,
mittelbar gegebene Farbe nur eine Empfindungsqualitä
sein ist, die unmöglich in gleicher Weise den Ding
von unserer Anschauung derselben, anhaften kann.
welche diese Empfindungsqualität im Bewusstsein he
in erster Reihe im Gehirn, Sehnerv und Auge zu
aber diese erkannt sind, entsteht die neue Frage na
ausserhalb des Leibes, welche diese eigenthümlich
Sehorgan anregen: Die Darlegung der die Farbe
vorrufenden Vorgänge im Sehorgan ist die p
Farbentheorie; die Feststellung der äusseren Pr
tur, welche jene physiologischen Functionen in Th
ist die physikalische Farbentheorie. Nich

Subject zunächst Liegende am leichtesten und zuerst erkannt; physikalische Farbentheorie hat eine glänzende Geschichte von ton bis zur Gegenwart, während die physiologische Farbenrie noch heute in ihren ersten schüchternen Anfängen steht.

Schopenhauer ist sich der Verschiedenheit beider Aufgaben l bewusst (a. a. O. S. 66); aber er verweist hinsichtlich der ikalischen Farbentheorie auf die Goethe'sche, welche dazu ganz auchbar ist. Andererseits verkennt er, dass Newton sich ganz bewusst war, nur eine physikalische und gar keine physiokche Farbentheorie geben zu wollen, obwohl eine Stelle, in welderselbe sich darüber auf das Deutlichste auslässt, von Goethe em polemischen Theil seiner Farbenlehre § 456 citirt ist. Die ectivistische Haltung der Schopenhauer'schen Philosophie machte rem Urheber unmöglich, gegen eine Hypothese gerecht zu sein, he in naiv-realistischer Weise die dem Subject nächstgelegenen en der Causalreihe übersprang, wohingegen ihn die Goethe'sche enlehre gerade wegen ihrer Unklarheit über ihre physiologische physikalische Natur bestach. In der That macht aber Schopenr von letzterer doch nur im physikalischen Sinne Gebrauch, rend seine eigene physiologische Farbentheorie etwas von der cheidung über die wahre physikalische Farbentheorie gänzlich bhängiges ist, was freilich ihm selbst nicht klar wird.

Diese Schopenhauer eigenthümliche Theorie lautet nun folgenaassen. Licht- und Farbeempfindung entsteht durch Thätigkeit Retina. Das farblose Licht in allen seinen Nüancen vom hell-Weiss durch Grau bis zum Schwarz zeigt eine qualitativ gleiche, nur quantitativ oder intensiv verschiedene Thätigkeit der na. Die Farbeempfindung hingegen ist das Resultat einer litativ getheilten Thätigkeit der Retina. Die quantitaund die qualitative Theilung der Thätigkeit der Retina können rlich verbunden sein; jede Farbe kann eine mehr oder minder isive Helligkeit haben; aber erst die Summe der qualitativen ilungsresultate der Retinathätigkeit kommt an Helligkeit der len Retinathätigkeit (im Weiss) gleich. Bei jeder Farbe ist r die Retina nur (qualitativ-)theilweise thätig, theilweise aber ätig, und diese theilweise Unthätigkeit wird als der Farbe beiischte Dunkelheit, als das σκιερὸν der Farbe empfunden. Endkann auch eine quantitative und qualitative Theilung der Re-

tinathätigkeit in dem Sinne zugleich stattfinden, dass zwar die ganze Retina mit einer gewissen mässigen Intensität functionirt, qualitativtheilweise aber mit einer stärkeren Intensität; dies bringt die Mischung von mehr oder minder Weiss in die Farbe, wodurch der Sättigungsgrad derselben verändert wird. —

Diese Hypothese ist, wie alles, was Schopenhauer Gutes geleistet hat, einem geistreichen Aperçu entsprungen; eine Begründung der Hypothese ist nicht gegeben; auch weiss man nicht, was man sich bei „qualitativer Theilung" der Retinathätigkeit denken soll, — es ist eine Aufgabe zur Lösung, nicht selbst eine Lösung. Hieraus allein würde sich die Einflusslosigkeit der kleinen Schrift auf die Fachmänner erklären, auch wenn nicht die störende Verquickung mit Goethe'scher Farbenlehre und der *furor Antinewtonicus* dem fachmännisch gebildeten Leser die Lectüre zur Selbstüberwindungsqual machten. Ausserdem hatte bereits 14 Jahre vor Schopenhauer (1816) Thomas Young (1802) seine Theorie aufgestellt, welche gerade das begreiflich macht, was bei Schopenhauer unbegreiflich bleibt, die Bedeutung der „qualitativen Theilung". Diese von Helmholtz weiter ausgebildete (Young-Helmholtz'sche) Theorie besteht nun darin, dass die Endglieder des Sehnerven in der Retina (Stäbchen und Zapfen) von dreierlei verschiedener Construction gleichmässig untermischt, vorkommen. Jede dieser Constructionen ist gleichsam so abgestimmt, dass sie nur auf einen Farbenton resonirt oder mitschwingt, und und um so kräftiger mitschwingt, je genauer die Schwingungsgeschwindigkeit des sie treffenden (physikalischen) Lichtstrahls mit derjenigen übereinstimmt, auf welche sie abgestimmt ist. Jede dieser drei Constructionen bringt nun in den isolirten Nervenfasern, deren Endigungen sie bilden, andere Schwingungen hervor, und jede dieser drei verschiedenen specifischen Sinnesenergien von Nervenfasern wird vom Bewusstsein als eine bestimmte Farbe (roth — grün — blau-violett) empfunden. Nun wird die „qualitative Theilung" der Retinathätigkeit verständlich; es functioniren dann nämlich in jedem Specialfall eines irgend wie gefärbten Lichts die verschiedenartigen Endglieder in verschiedener Intensität, z. B. bei der Empfindung des Rothen nur die Eine Art von Endgliedern, während die beiden anderen gar nicht functioniren. (Andere Farben als die

genannten setzen sich in der Empfindung als Mischfarben aus diesen zusammen.)

Es würde schon diese Darlegung hinreichen, um von Neuem zu bestätigen, dass oft das geniale Aperçu Hypothesen in wenn auch unvollkommener Gestalt anticipirt, die erst lange nachher auf bedeutenden Umwegen zur allgemeinen wissenschaftlichen Geltung gelangen. Wir haben aber Ursache, Schopenhauer in einem noch nicht berührten Punkte gegen die Czermak'sche „Rettung" in Schutz zu nehmen. Czermak erklärt nämlich in einer Anmerkung S. 11—12, dass die von Schopenhauer aufgestellte Zahlenreihe:

Schwarz, Violett, Blau, Grün, Roth, Orange, Gelb, Weiss,

$$0 \quad \frac{1}{4} \quad \frac{1}{3} \quad \frac{1}{2} \quad \frac{1}{2} \quad \frac{2}{3} \quad \frac{3}{4} \quad 1$$

für uns gar keinen Sinn habe. Dies ist denn doch zu bestreiten; was nämlich Schopenhauer mit dieser Reihe hat ausdrücken wollen, ist offenbar *die relative Lichtintensität* der verschiedenen Farben *bei gleichem Sättigungsgrade.*

Bei einem Lichteindruck unterscheidet man bekanntlich drei Variable, die Lichtintensität, die Färbung und den Sättigungsgrad. Eine absolute Sättigung ist für keine Farbe (selbst nicht durch Abstumpfung der Retina gegen die Complementärfarbe) zu erzielen; es giebt aber für jede Farbe einen Grad der Lichtintensität, bei welchem die Sättigung die *relativ* grösste ist; und von welcher sie sich nach abwärts zum Schwarzen hin trübt, nach aufwärts zur Blendung verweissert (vgl. Wundt's physiolog. Psychologie S. 392 bis 396). Nimmt man die relativ grösste Sättigung, welche für jede einfache Farbe bei diesem Intensitätsgrad des Lichts erreicht wird, als festen Punkt an, nach welchem die relative Grösse der Sättigung bei minder gesättigten Farben, also auch das Maass gleicher relativer Sättigung für verschiedene Farben bestimmt wird, so lässt sich sehr wohl eine Vergleichung der Lichtintensität verschiedener Farben bei verschiedenen Graden gleicher Sättigung anstellen. Ordnet man dann die Farben in eine Reihe nach dem Grade ihrer Lichtintensität bei gleicher Sättigung, so kommt man auf die Reihenfolge Schopenhauer's, ausgenommen, dass das Grün in dieser Reihe doch wohl eher dem Orange als dem Roth an Lichtintensität gleichzusetzen sein dürfte. Exacte Untersuchungen sind meines Wissens über den Gegenstand noch nicht angestellt worden

und ist es sehr wahrscheinlich, dass die von Schopenhauer f
Violett und Orange angesetzten Zahlenwerthe nicht werthvol
sind als der für Grün. Anders steht es mit den Coefficienten f
Blau, Roth und Gelb, welche wohl bei der anscheinend ga
willkürlichen Zahlenauswahl maassgebend gewesen zu sein sch
nen. Diese letzteren stehen nämlich zu einander im Verhältni
des goldenen Schnitts $\left(\frac{1}{3} : \frac{1}{2} = \frac{1}{2} : \frac{3}{4}\right)$, welches Zeising
soviel Gebiete des ästhetischen Elementarurtheils als entscheide
nachgewiesen hat, und dessen Einfluss auch für die Grundverth
lung der Farben auf einer Fläche nicht ganz von der Hand g
wiesen werden kann, — nur dass hier der jeder Farbe zugewiese
Raum ihrer Lichtintensität umgekehrt proportional sein mu
(vgl. Carriere's Aesthetik 2. Aufl. Bd. II S. 195—196).

Es scheint dieses Verhältniss des goldenen Schnitts zwisch
den Zahlen für die drei wichtigsten Grundfarben zu sein, wesha
Schopenhauer diese von ihm ohne nähere Begründung aufgestellt
Zahlen für so einleuchtend und selbstevident hält. Erst von dies
scheint er die Zahlen für die Complementärfarben abgeleitet
haben, indem er den letzteren den Werth $1 - \frac{1}{x}$ zuschrieb. Hi
liegen aber die beiden Voraussetzungen zu Grunde, dass compl
mentäre Farben von gleicher Sättigung bei ihrer Vereinigung e
weisses Licht von gleicher Intensität geben müssen, und dass b
der Vereinigung complementärer Farben zu weissem Licht au
physiologisch eine blosse Addition ohne gegenseitige theilwei
Auslöschung der Eindrücke stattfinde. Beide Voraussetzungen sche
nen aber gleich unhaltbar. — Näher getreten ist diesen Fragen me
nes Wissens zuerst der Physiologe Hering, der in den Sitzung
berichten der Wiener Academie (Bd. LXVI Heft 1, Bd. LXVI
Heft 6, Bd. LXIX Heft 1—5) eine neue physiologische Farbe
theorie niedergelegt hat. Hering behält wie Young und Helmhol
eine „qualitative Theilung" der Netzhaut in dem Sinne bei, da
drei verschiedene Arten von Elementen oder Substanzen sich i
die Aufgabe theilen, den gesammten Umfang der Lichtempfindung
zu vermitteln; das Neue an seiner Theorie ist aber, dass er jed
dieser drei Substanzen zwei entgegengesetzte Thätigkeiten beimis
von denen die eine der chemischen Decomposition, die andere d

Recomposition der Nervenmasse entspricht. Die Helmholtz'sche Theorie hatte das Gelb als Mischung von Grün und Roth betrachten müssen, was in der That kaum haltbar ist; Hering hingegen nimmt an, dass die eine Substanz durch ihre zwei Functionen die Empfindungen des Grünen und Rothen, die zweite die des Blauen und Gelben, die dritte die des Schwarzen und Weissen vemittelt. Hering nimmt ferner an, dass die Elemente der dritten Art im Auge überwiegen, und von allen sichtbaren Strahlen mehr oder minder afficirt werden, die Elemente der ersten und zweiten Art aber nur von Strahlen gewisser Brechbarkeit zu je einer ihrer Functionen angeregt werden. Aus diesen Voraussetzungen erklärt es sich, dass wir keine Farben von absoluter Sättigung empfinden können, weil die weissempfindenden Elemente immer zugleich mit den farbigen afficirt werden; es erklärt sich ferner, dass wenn ein farbiges Element von gleichstarken Impulsen zur Ausübung seiner beiden entgegengesetzten Functionen getroffen wird, diese Impulse sich paralysiren, und in solchem Falle nur die gleichzeitig angeregte Function der weissempfindenden Elemente übrig bleibt.

Die Hering'sche Theorie wird ebenso wie die Young-Helmholtz'sche nur als ein provisorischer Versuch zu einer physiologischen Farbentheorie aufzufassen sein, und es wird noch vieler solcher Versuche bedürfen, bis wir etwas gewinnen, was dem gegenwärtigen Stand der physikalischen Theorie des Lichts annähernd gleichkommt. Unter den ersten Anläufen zu einer physiologischen Farbentheorie wird aber eine spätere Geschichtsschreibung denjenigen Schopenhauer's stets mit Achtung verzeichnen müssen.

VII. Dynamismus und Atomismus.

(1869.)

Es giebt keinen Dynamismus, der die Kräfte, aus welchen e die Materie construirt, als etwas schlechthin Allgemeines und Con tinuirliches ohne jede individualisirende Discretion hinzustellen wagte — es giebt keinen Atomismus, dem nicht an seinen Atomen für da reelle Erklärungsbedürfniss die Kräfte die Hauptsache wären. Jede Dynamismus ist mehr oder minder atomisirend, jeder Atomismu mehr oder minder dynamisch; jeder von beiden ist es um so meh je besser er sich selbst versteht, und je schärfer er sich fasst Hieraus eröffnet sich die Perspective, dass Dynamisten und Ato misten dahin kommen müssen, sich in einem dynamischen Atomis mus oder atomistischen Dynamismus zu vereinigen. Wenn alle Philosophen so mathematisch gebildet wären wie Leibniz und alle Physiker und Mathematiker so philosophische Köpfe wie ein Ampère, Cauchy und Moigno, so wäre diese Vereinigung eine längst vol- lendete Thatsache.

1. *Kant.*

Als den Vater des modernen Dynamismus kann man Kant bezeichnen. Das Motiv seiner Aufstellungen lag wohl in dem Widerwillen gegen die *actio in distans,* mindestens in Bezug auf die abstossenden Kräfte, und er glaubte dieselbe dadurch zu umgehen, dass er die Abstossungs-Kräfte den Raum continuirlich erfüllen liess und alle Wirkungen unter ihnen als Berührungs- wirkungen darstellte. Wenn aber die Abstossung nur durch gegenseitige Berührung, durch unmittelbares einander-Stossen und

Drücken erfolgen soll, so muss, folgerte Kant, die Abstossungskraft in den ausschliesslich auf einander wirkenden Oberflächen ihren Sitz haben, d. h. sie muss eine Flächenkraft sein. Die Vorstellung Kants ist also die, dass der Körper (z. B. eine Gasart) sich aus Raumelementen von solchen stereometrischen Gestalten zusammensetzt, dass zwischen den sich berührenden Oberflächen nirgends eine Lücke bleibt (etwa wie elastisch gedachte Bienenzellen in einem Bienenkorbe). Wird der Körper zusammengedrückt, so werden sämmtliche Raumelemente auf einen engeren Raum eingeschränkt, also auch die Oberfläche eines jeden verkleinert; mit der Verkleinerung der Oberfläche wächst aber die Flächenkraft der Abstossung. — Nun frage ich aber: wenn die Abstossungskraft nur in der Oberfläche des Raumelements wohnt, was ist dann in seinem Inhalt? Doch wohl der perhorrescirte leere Raum! Dann aber ist die continuirliche Raumerfülllung durch die Materie wiederum Täuschung, und wenn man sich doch einmal dieser Täuschung entschlagen, den leeren Raum statuiren und die Kräfte doch allemal in einer solchen Beziehung zum Raum denken muss, dass sie keinen Raum (zu welchem doch drei Dimensionen gehören) einnehmen, so erscheint es doch jedenfalls natürlicher, bequemer für die Rechnung und übereinstimmender mit der Wirkungsweise der Anziehungskraft, die Abstossungskräfte nicht in den Oberflächen fest abgegrenzter Raumelemente, sondern in den Centris ihrer (nunmehr völlig unabgegrenzten) Wirkungssphären localisirt zu denken. — Schliesslich erweist sich Kant's Flächenkraft doch nur als eine rohe Uebertragung der sinnlichen Thatsache in's metaphysische Gebiet, dass ich mir den Kopf an der Wand erst stosse, wenn ich sie zu berühren glaube.

Wenn man die Dichtigkeit der Materie, welche der Zusammenpressung auf Null-Raum (die Kant wegen des unendlich gross werdenden Widerstandes für unmöglich erklärt) unmittelbar vorhergeht, mit der ungeheuren Zerstreuung vergleicht, welche die Materie in den gasförmigen Nebelflecken oder den Kometenschweifen oder gar dem Aether im Weltenraum zeigt, so zeigen sich für die Mittelpunktsentfernungen zweier benachbarter Raumelemente, innerhalb deren wir die Abstossungskraft noch wirksam sehen, die Grenzen als so weit gesteckt, dass man über die Theorie der Flächenkraft immer mehr stutzig werden muss. Dazu kommt noch, dass Kant

selbst das Gesetz der Veränderung der Kraftstärke durch eine Function der Entfernung der Mittelpunkte der Raumelemente auszudrücken versucht, und mit wahrhaft bewunderungswürdiger Divination das umgekehrte Verhältniss der Kuben der Entfernungen als solches bezeichnet (allerdings zunächst nur für unendlich kleine Entfernungen, vgl. Kant's Werke von Rosenkranz, V. S. 375).

Aber so schnell giebt Kant nicht nach, und er bestreitet meine Folgerung, dass innerhalb der Flächenkraft leerer Raum sein müsse. Leider jedoch verwickelt er sich dabei in Widersprüche, die er selbst einräumen muss. Aus den beiden Annahmen, dass die Abstossung eine nur in unmittelbarer Berührung wirkende Kraft sei, und dass die Materie den Raum continuirlich erfüllen müsse, folgert er nämlich (V. S. 353), dass zwischen je 2 Punkten A und a erst ein dritter, C, gedacht werden müsse, durch welchen die Abstossung zwischen A und a vermittelt gedacht werden müsse, weil er sowohl A als auch a näher sei, als diese sich unter einander. Derselbe Schluss würde sich aber zwischen A und C mit dem dazwischen liegenden Punkt D wiederholen und in derselben Weise bis in's Unendliche wiederkehren müssen. Nun stehen wir aber vor folgender Alternative: entweder sind auf der endlichen Strecke zwischen A und a nur eine endliche Zahl von repulsiven Raumelementen anzutreffen, dann hat aber auch jedes derselben eine endliche Grösse, also auch einen leeren Raum in sich (bei Annahme einer Oberflächenkraft) oder um sich (bei Annahme einer Centralkraft), oder es wird auf dieser Strecke eine unendliche Anzahl unendlich kleiner Raumelemente angenommen, und dabei der doppelte Widerspruch begangen: 1) das unendlich kleine Raumelement mit dem schlechthin ausdehnungslosen Punkt zu identificiren, da nur in letzterem, nicht in ersterem, Centrum, Inhalt und Oberfläche wahrhaft zusammenfällt, und 2) eine real bestehende unendliche Anzahl, eine vollendete Unendlichkeit als bestehend zu setzen, einen Begriff, den Kant selbst (S. 357 Z. 3—4) ausdrücklich perhorrescirt. Wenn wirklich Oberfläche und Inhalt mit hem Centrum zusammenfiele, so wäre schon jedenfalls keine Compression mehr möglich, und eine Ausdehnung nur durch Herstellung leerer Innenräume. Demnach erweist sich eine continuirliche Erfüllung des Raums durch Flächenkräfte als eben so unmöglich, wie die durch punktuelle Atome (Kraftcentra). Kant räumt die Unlösbar-

keit dieses Dilemma's ein, glaubt aber demselben durch die Berufung auf die Nichtrealität des Raumes zu entschlüpfen (S. 356—7), — was ein grosser Irrthum ist; denn durch dieses Hinüberspielen auf das subjective Gebiet wird die Sache nur schlimmer, da der Widerspruch immer noch eher im Reiche des Seins als im Reiche des Denkens erträglich wäre. Die Rettung aus diesen Widersprüchen ist nur dadurch zu gewinnen, dass man die Hypothesen fallen lässt, welche sie erzeugt haben, nämlich die Continuität der Raumerfüllung und die Oberflächenkräfte, und dass man statt derselben die Kräfte als discrete Kraftcentra betrachtet, die den Raum nicht durch ihre substantielle Existenz, sondern nur durch das Widerspiel ihrer Wirkungen, der Kraftäusserungen, erfüllen. Nur dann gewinnt man eine scharfe mathematische Anschauung einer elementaren Kraftwirkung, wenn man dieselbe als gerade Linie denkt; eine gerade Linie aber braucht zwei mathematische Punkte, um bestimmt zu sein; der eine Punkt giebt an, woher die Kraft wirkt, der andere wohin sie wirkt. Der Punkt, woher die Kraft wirkt, wird dadurch bestimmt, dass man die verschiedenen (als Radien der Wirkungssphäre gedachten) Richtungslinien der Kraftwirkungen nach rückwärts verfolgt und ihren gemeinsamen Durchschnittspunkt bestimmt. — Dass Kant von Kräften sprach, welche als Flächenkräfte ihrer Raumelemente zu betrachten seien, bewies, dass er das Bedürfniss fühlte, die Kraft zu individualisiren; dass er diese Raumelemente so lange verkleinern wollte, bis die Flächenkräfte mit Centralkräften gleich zu setzen seien, bewies ferner, dass er das Bedürfniss fühlte, bei jeder Kraftwirkung auf den mathematischen Punkt zur Bestimmung der Richtung zurückzugehen. Aber das Vorurtheil von der continuirlichen Raumerfüllung schlug seine Forschungen mit Unfruchtbarkeit und Widersprüchen.

II. Ulrici.

Der neueste Vertreter eines modificirten Kantischen Dynamismus ist Ulrici. Er hält die Annahme von der Continuität der Raumerfüllung, sowie von der Unmöglichkeit einer *actio in distans* fest, verwirft aber Kants unendliche Kleinheit der Elemente, und sucht der Leere innerhalb der endlich grossen Kräfte dadurch zu entgehen, dass er den eigentlichen Ort oder Sitz der Kraft zwar

in das Centrum des betreffenden Raumelements verlegt, aber do
annimmt, dass die Kraft durch die Wirkungssphäre ihrer Wid
standskraft eine bestimmte Grösse und Gestalt habe. (Vgl. „Nat
und Gott", 2. Aufl. S. 467 und 470 Z. 19—22.) Hiermit sind d
nicht hoch genug anzuschlagenden Vortheile erreicht: 1) dass di
Richtung der Kraftwirkungen und die Entfernung der Kraftsit
von einander durch mathematische Punkte bestimmt sind, und 2
dass die Kraft sich in discrete, an Raumpunkte gebunde
Kraftwesen von endlichem Abstande unter einander besonde
hat. Ulrici selbst nennt diese Kraftwesen Atome, wobei nur z
bemerken, dass nach seiner Ansicht ein Atom schon als Verbi
dung mehrerer verschiedenartiger Kräfte in einem Raumpunkt z
fassen ist.

Sehen wir nun, wie diese Atome sich zu der Leugnung d
actio in distans verhalten. — Ulrici sagt (S. 488—9): „Ja selb
einander berührende Atome können zwar wohl, wenn sie auf ei
ander treffen, sich gegenseitig abstossen, nicht aber unmittelbar ei
anziehende Wirkung auf einander ausüben, weil damit doch jede
derselben das ihm gesetzte Maass der Ausdehnung durchbreche
seine bestimmte Grösse überschreiten würde . . . Sind nichts des
weniger dem Stoffe gewisse Anziehungskräfte beizulegen
d. h. verbinden sich mit der Widerstandskraft noch andere positiv
nach aussen gerichtete Kräfte, so muss nothwendig ein Mediu
angenommen werden, das, nicht atomistisch gebroche
sondern in sich selbst schlechthin continuirlich, die Wirku
eines Atoms (Körpers) auf das andere vermittelt, sie von eine
zum andern selbstthätig überträgt." Die gewissen Anziehung
kräfte, welche den Atomen noch ausser der Widerstandskraft z
kommen, sind aber nach Ulrici: Gravitation, Adhäsion, Cohäsio
chemische Affinität, Elektricität, Magnetismus, Lebenskraft u. s. w
Alle diese muss eine continuirliche, alle Atome durchdringend
Kraft zu einer Wirkung auf einander erst dadurch befähigen, das
sie dieselben von einem Atom (Körper) zum andern selbstthäti
überträgt. Man kann kein unumwundeneres Geständniss verlange
dass mit diesen Kraftcentren schlechterdings ohne *actio in distan*
nichts zu machen ist. Denn was soll man sich dabei denken, wen
Kräfte, die an sich impotent, d. h. kraftlos sind, dadurch wirksa
werden, wenn sie durch eine neue Kraft, welche sie, die für ei

ander undurchdringlichen, durchdringt, von einem Atom auf's andre übertragen werden, dabei aber doch ihren Ort, das Kraftcentrum, nicht verlassen dürfen? Jenes alles durchdringende Kraftmedium ist ja schlimmer als ein *deus ex machina*, da es gerade das leisten soll, was die atomistischen Voraussetzungen Ulrici's zu leisten sich unfähig erwiesen, nämlich das Aufeinanderwirken erklären. Wenn aber doch dieser *deus ex machina* erst die eigentliche Erklärung für alle Arten des Aufeinanderwirkens bildet, dann kann er auch gleich die ganze Function allein übernehmen, d. h. dann erscheint die ganze Hypothese der an sich wirkungsunfähigen Atomkräfte als überflüssig, und das unatomistische Medium tritt an deren Stelle, so dass man aus dem atomistisch gebrochenen und hantierbaren Dynamismus wieder vollständig in den unberechenbaren Urbrei jenes alles durchdringenden und die verschiedensten Aufgaben selbstthätig besorgenden continuirlichen Kraftmediums zurückfällt. Wollte man, wie Ulrici zu thun scheint, annehmen, dass diese Urkraft den Weltenraum nur durch ihre Wirkungssphäre erfüllt, selbst aber (als substantielle Potenz) ebenfalls punctuell zu fassen sei und ihren Sitz in irgend einem ausdehnungslosen Centrum habe, so würde man wiederum der *actio in distans* (allgemein ausgedrückt: dem Wirken an einem Orte, wo die Kraft nicht ist) nicht entgehen und kann dieselbe dann gleich auf die einzelnen Atome anwenden. Hält man sich auf der andern Seite an die Bezeichnung Medium, und denkt sich dabei, dass die Kraft als substantielle Existenz den ganzen Raum umfasse, durchdringe und continuirlich erfülle, so erklärt man sie hierdurch für ein Fluidum, dessen alles durchdringende Ausstrahlung schlechterdings nur als ein wenn auch noch so feiner Stoff zu denken ist. Hiermit wäre aber das Princip des Dynamismus verlassen. Es kommt zu alledem noch hinzu, dass die Widerstandskraft, welche nach Ulrici als einzige von selbst wirkungsfähige dem Atom verbleiben soll, in der That durch ganz dieselbe Argumentation wie die Anziehung als von selbst des Wirkens unfähig sich erweist, so dass von allen atomistisch gebrochenen Kräften factisch gar nichts übrig bleibt.

Hierzu muss ich etwas weiter ausholen. — Wenn man der Kraft endliche Grösse und Gestalt zuschreibt, so ist dies auf drei Arten zu denken, die scharf auseinander gehalten werden müssen.

Erstens kann das stereometrische Raumelement dadurch bestimmt sein, dass die Kraft ihren Sitz an der Oberfläche hat, zweitens dadurch, dass sie das ganze Volumen gleichmässig erfüllt, und drittens dadurch, dass die Kraft vom Mittelpunkt aus wirkt und der Umfang jener Gestalt die Grenzen ihrer Wirkungssphäre bezeichnet. Der erste Fall ist durch die Betrachtung Kant's bereits erledigt. Der zweite Fall giebt eine Anschauung, wonach die Kraft eine durch Hohlmaasse messbare, continuirliche, schon durch ihr blosses Dasein (noch nicht Wirken) den Raum erfüllende, undurchdringliche Substanz von einer bestimmten (u. a. durch Compression veränderlichen) Dichtigkeit wäre; eine solche Substanz wäre aber vielmehr als Stoff, denn als Kraft zu bezeichnen, und man würde nur sagen können, dass die an dieser Substanz wahrgenommenen Kräfte mit dem Stoffe in ihr verbunden seien. (Es macht hierbei keinen Unterschied, ob dieser Stoff innerhalb des Raumelements in Ruhe oder in Bewegung gedacht wird; im Gegentheil wird der in Bewegung gedachte, z. B. als beständig vom Centrum bis an die Peripherie ausstrahlend vorgestellte, die neue Schwierigkeit herbeiführen dass die Bewegung doch an der Peripherie umkehren (reflectiren) muss und dann die nachdrängende stört und aufhebt). Diese Auffassung verfällt aber alsdann dem immanenten Widerspruch alles stofflichen Atomismus; — denn hat das Atom, wenn auch ein schlechthin Kleines, noch irgend eine extensive Grösse, so kann es nicht als ein schlechthin Untheilbares, sondern muss als weiter theilbar gefasst werden, weil es unweigerlich im Begriff jedes extensiven Quantums liegt, dass es als in's Unendliche theilbar gedacht werde. Ich kann Ulrici die dem entgegengestellte Behauptung nicht zugeben, dass irgend eine Qualität die Nothwendigkeit, das Quantum als bis in's Unendliche theilbar zu denken, aufheben könne (S. 447); selbst die reale Theilbarkeit kann durch eine gegebene endliche Qualität nur erschwert, nicht absolut und für jede denkbare Kraft unmöglich gemacht werden. Hiernach werden wir Ulrici's stellenweise Hinneigung zu dieser Auffassung unberücksichtigt lassen und uns an diejenigen Stellen halten müssen, wo er sich deutlich und unumwunden zu der dritten, allein beachtenswerthen Ansicht bekennt (S. 476 Z. 19—25). Denn wenn auch Ulrici's wirkliche Meinung sich bemüht, eine Vereinigung

dieser beiden letzten Auffassungen zu sein, so wird doch diese Vereinigung in demselben Maasse unmöglich, als die eine Seite derselben bereits als unzulässig bewiesen ist. — Betrachten wir nun diese dritte Auffassung, wonach die Kraft als subsistirendes (noch nicht wirkendes) Wesen ihren Ort nur an einem mathematischen Punkte, dem Centrum ihrer Wirkungssphäre hat, so erfüllt hier die Kraft das Volumen der ihr eigenthümlich sein sollenden Gestalt nicht durch ihre potentielle Subsistenz, sondern durch ihre actuelle Wirksamkeit. Hiermit stimmt auch Ulrici's auf S. 630 ausgesprochene Ansicht überein, dass wir „nur von der vorgestellten Wirkung aus zur Vorstellung der Kraft kommen", wir also „von der Kraft nur insoweit eine klare Vorstellung haben, als sie in bestimmten Wirkungen sich äussert", wogegen das, „was über die Wirkung hinausliegt, die Kraft rein als solche, als selbstständiges Prius der Wirkung, sich unserer Vorstellung entziehe". Wenn nun jene eigenthümliche Grösse und Gestalt durch die letzten Grenzen bestimmt sein soll, über welche hinaus sich die Wirkungen der Kraft nicht erstrecken können, d. h. an welchen sie = 0 würden, so ergiebt sich sofort, dass zwei mit diesen Grenzen sich berührende Kraftatome einander nicht abstossen können, weil eben beider Abstossungskräfte an diesen Grenzen = 0 sind. Selbst dann, wenn ihre Centra näher aneinander rücken, also die Wirkungssphären beider theilweise in einander fallen, selbst dann tritt immer noch keine Abstossung ein, so lange noch das Centrum eines jeden ausserhalb der Wirkungssphäre des andern bleibt. Denn die Wirkungssphäre ist (wenn wir nicht in die bereits erledigte zweite Auffassung zurückfallen wollen) etwas rein ideales, bloss mögliches, nicht wirkliches; sie bedeutet nur, dass die Kraft auf eine andere Kraft wirken wird, wenn eine solche in diesen Bereich eintritt. Die Wirkungssphäre der andern Kraft hat eine ebenso conditionale Bedeutung; zwei bloss mögliche Dinge aber können unmöglich auf einander wirken. Die Kraft selbst hat ja auch nach Ulrici ihren Ort nur im Centrum, also kann Kraft auf Kraft erst wirken, wenn ein Centrum in die Wirkungssphäre des andern gerathen ist. Aber auch in diesem Falle kann doch die Wirkung auf das Kraftcentrum nicht von der Wirkungssphäre der andern Kraft, sondern nur von letzterer selbst, d. h.

von ihrem Centrum ausgehen. Da jedoch die beiden Kraftcentra sich immer noch nicht berühren, so bleibt, wenn die *actio in distans* unmöglich ist, auch die Abstossung zwischen beiden Kraftcentren unmöglich. Wäre wirklich eine Berührung beider Kraftpunkte möglich, so würde dieselbe mit ihrem Zusammenfallen identisch sein, also wiederum die Entwickelung einer Abstossungskraft unmöglich machen. Ulrici würde sich vor dieser Argumentation nur durch einen Rückfall in die zweite Anschauungsweise schützen können, nach welcher die Atomkraft nicht im Centrum ihren Ort hat, sondern das ganze Volumen ihrer Wirkungssphäre als stoffliche Substanz continuirlich erfüllt, und wohl gar die Kraft nur als das mechanische Moment des aus dem Centrum gegen die Peripherie hin ausstrahlenden Stoffs erscheint. Da wir diesen Fall nicht zu berücksichtigen brauchen, so bleibt nichts übrig, als dass Ulrici entweder auch die Abstossung der Atome mit Hülfe einer selbstthätigen Uebertragung der Kraft von einem zum andern durch eine alles durchdringende Kraft erklärt, und damit factisch seine ganze Atomenlehre aufgiebt, nachdem er sämmtlichen Atomkräften jede Wirkungsfähigkeit abgesprochen hat, oder aber, dass er sich zur Annahme der *actio in distans* bequemt.

Dass Ulrici nothwendig bei letzterem Resultate anlangen muss, lässt sich auch auf andere Weise aufzeigen. Er bestimmt die Grösse und Gestalt eines Atoms nach der Grösse und Gestalt der Wirkungssphäre seiner „Widerstandskraft". Was er Widerstandskraft nennt, ist aber ein unklares Gemisch des allen Atomen (Körper- und Aether-Atomen) zukommenden Beharrungsvermögens und der nur gewissen Atomen (nämlich den Aether-Atomen) zukommenden Repulsions- oder Abstossungskraft (vgl. „Natur und Gott" S. 468. Z. 11—12, S. 471. Z. 20—22, S. 470. Z. 10—13). Die mir hinsichtlich ihrer Berechtigung und ihres Nutzens unverständlich gebliebene Unterscheidung von intensiver und extensiver Widerstandskraft bietet für diese Verwirrung keinen Ersatz. Das Beharrungsvermögen oder der Trägheitswiderstand ist gar keine besondere Kraft, sondern eine Erscheinung, die bei der Wirksamkeit beliebiger anderer (und zwar ebensowohl anziehender als abstossender) Kräfte durch die Reciprocität der Bewegung hervorgerufen wird (vgl. Kant V, S. 282—4, 287—9, 409—18); bei dem Beharrungsvermögen kann daher von Grösse

und Gestalt einer Wirkungssphäre gar nicht die Rede sein. Die Abstossungskraft aber kommt nach naturwissenschaftlicher Annahme nur den Aetheratomen gegen Aetheratome (oder gegen Körperatome) zu, da alle Abstossungswirkungen zwischen Körpern oder Theilen von solchen nur durch die Repulsionskräfte der eingelagerten Aetheratome vermittelt werden; es kann also die Abstossungskraft, da sie keinenfalls den Körperatomen unter einander zukommt, auch nicht zur Bestimmung der Grösse und Gestalt der Wirkungssphäre der Körperatome gebraucht werden, vielmehr müsste die letztere allein durch Cohäsion, Adhäsion, Affinität, Gravitation u. s. w. bestimmt werden. Aber selbst dann, wenn wir der naturwissenschaftlichen Annahme zuwider auch den Körperatomen wie den Aetheratomen Abstossungskraft (nicht mehr zu verwechseln mit Beharrungsvermögen) zuschreiben wollten, so würde doch diese nicht mehr berechtigt sein als jene Anziehungskräfte, die Grösse und Gestalt des Atoms zu bestimmen, da die Anziehungskräfte nach Ulrici's Annahmen ja ebenfalls nur innerhalb des Atoms an und für sich bestehen und ihre Wirkung über die Grenze des Atoms hinaus nur durch das allgemeine Medium übertragen werden kann. Nun sind aber die Grössen und Gestalten der Wirkungssphären dieser verschiedenen Kräfte sehr verschieden. Die Affinität und Abstossungskraft sind nur auf kleinste Entfernungen wahrnehmbar, die Adhäsion (z. B. schwimmender leichter Körper an die Ränder des Gefässes) schon auf ganz merkliche Entfernung, die Gravitation endlich geht durch den ganzen Weltenraum, soweit Materie in demselben anzutreffen ist; wir kennen keine Grenze für ihre Wirkungssphäre. Ulrici muss also bei seiner Annahme von vielen in einem Centrum vereinigten Kräften dem betreffenden Atom für jede besondere Kraft eine andere Grösse und Gestalt zuschreiben, — und zwar für die Gravitaton eine unbegrenzte, unendlich grosse. Ein und dasselbe Atom erfüllt also mit seinen verschiedenen Kräften ganz verschiedene Räume, und mit der Gravitation allein schon den unendlichen Raum. Hier ergiebt sich mithin, das von jedem Körperatome das ausgesagt werden muss, was Ulrici nur von jener hinzukommenden allgemeinen Kraft ausgesagt haben wissen will, dass nämlich seine Wirkungssphäre den ganzen Weltenraum continuirlich erfüllt. Somit macht jedes Körper-

atom, richtig gefasst, jenen *deus ex machina* überflüssig, und wirkt eben so gewisss auf ein im unendlichen Raum (d. i. in seiner Wirkungssphäre) befindliches anderes Atom anziehend, als ein abstossendes Atom auf ein in seiner Wirkungssphäre befindliches anderes Atom abstossend wirkt, — freilich in beiden Fällen nur durch *actio in distans*, und in beiden Fällen unbekümmert darum, ob andere Kräfte oder Stoffe oder Medien zwischen ihnen liegen oder nicht.

Wenn wir aber nicht umhin können, jedem Körperatom in Bezug auf die Gravitationskraft eine unbegrenzte Grösse und Gestalt zuzuschreiben und somit die Wirkungssphäre sämmtlicher Körperatome als identisch, als gleich dem Weltenraum zu setzen, so wird der Werth dieser Bestimmungen überhaupt höchst zweifelhaft. Dies ist um so mehr der Fall, wenn wir uns zu einer etwas freieren Anschauung in Betreff der Cohäsion, Affinität etc. erheben, und diese als blosse Erscheinungsformen der allgemeinen Gravitation in einer durch die bestimmte Gruppirung der Atome zu Moleculen und die Anordnung der Molecule bedingten Combinationsform betrachten. Wenn nämlich mehrere Atome in der Weise zu einem Molecule vereinigt sind, dass letzteres nach den verschiedenen Richtungen des Raumes hin verschiedene Durchmesser zeigt, so leuchtet ein, dass in einem solchen Molecule die Combination der Gravitationskräfte seiner Atome nach den verschiedenen Richtungen des Raumes verschiedene Stärke haben muss, also auch zwischen zwei derartigen Moleculen nicht bloss Annäherungs-, sondern auch Drehungseffecte durch die Gravitation hervorgerufen werden müssen, bis dieselben nach zahlreichen Schwingungen in der durch die zwischengelagerten Aetheratome gestatteten möglichsten Nähe eine feste Gleichgewichtslage angenommen haben. Diese Umstände sind aber ausreichend, um uns von der chemischen Verwandtschaft, sowie von den bei chemischen Verbindungen und Zersetzungen stattfindenden Schwingungserscheinungen einen Begriff zu bilden*).

*) Eine schöne Bestätigung für den Einfluss der krystallographischen Gestalt der Molecule ist die von G. Rose kürzlich entdeckte Thatsache, dass ein und derselbe chemische Stoff (z. B. Eisenkies und Kobaltglanz) durch blosse Aenderung der Stellung seiner hemiedrischen Krystallflächen zwei verschiedene Krystallformen (beide von parallelflächiger Hemiedrie des regulären Systems) bilden kann, welche in der thermoelektrischen Spannungsreihe in schrofferem

Nehmen wir sonach an, dass die Anziehungsphänomene sich der einst sämmtlich durch besondere Combination einfacher Gravitationsacte erklären lassen werden, so bleibt neben der in's Unendliche gehenden Anziehungskraft nur die Abstossungskraft übrig. Wenn erstere zur Entfernung im umgekehrt quadratischen Verhältnisse steht, so die letztere im umgekehrten Verhältniss einer höheren als der zweiten Potenz, so dass sie mit wachsender Entfernung unverhältnissmässig schnell abnimmt. Wenn dem so ist, warum soll sie dann aber nicht ebenfalls in's Unendliche gehen, da doch schon auf mässigen Entfernungen ihre Stärke unmerklich klein werden muss? Es ist schlechterdings kein rationeller Grund zu einer derartigen absoluten Begrenzung der Wirkungssphäre, noch weit weniger aber zu einer gerade so und nicht anders bestimmten Fixirung dieser willkürlich eingeführten Constanten abzusehen. So wenig Jemand behaupten kann, auf die Entfernung von x Meter höre die Abstossung zwischen gleichnamigen Magnetpolen auf, wirksam zu sein, so wenig kann man behaupten wollen, auf die Entfernung von x Millimeter höre die Abstossung der Aetheratome auf, wirksam zu sein.

Ist es aber in der That das Natürlichste, die Wirkungssphäre der Abstossungskraft ebenso wie die der Anziehungskraft als unendlich anzunehmen, so verschwindet uns der Ulrici'sche Begriff einer Grösse und Gestalt des Atoms völlig unter den Händen, und wir behalten nichts als das auch von Ulrici statuirte Kraft-

---

Gegensatz zu einander stehen als selbst Antimon und Wismuth. Dass Uebergang eines chemisch einfachen oder zusammengesetzten Stoffes aus einem allotropen oder dimorphen Zustand in den andern mit Wärme-Bindung oder Entwickelung verknüpft ist, und dass demgemäss diese allotropen oder dimorphen Zustände desselben Stoffes verschiedene chemische Verbindungswärmen besitzen, war schon früher bekannt. Da nun aber das Maass der chemischen Verwandtschaft eines Stoffes zu einem andern neuerdings ausgedrückt wird durch die bei seiner Verbindung mit demselben freiwerdende oder absorbirtwerdende Wärme, so ist klar, dass bei allotropen oder polymorphen Substanzen die chemische Verwandtschaft abhängig ist von der Gestalt der Molecule in jeder Form der Substanz, woraus sich weiter schliessen lässt, dass letztere auch bei chemisch verschiedenen Elementen das Bestimmende für die Verwandtschaft ist, oder mit anderen Worten, dass der chemische Charakter eines Molecules ebensowohl wie seine physikalischen Eigenschaften ausschliesslich abhängt von der Gestalt oder den Lagerungsverhältnissen der in allen Stoffen identischen Körper- und Aetheratome.

centrum, als eine von einem mathematischen Punkt aus positiv oder negativ in's Unendliche wirkende Kraft übrig.

Kehren wir nach diesen Resultaten zu der naturwissenschaftlichen Annahme zurück, dass nur Aetheratome Abstossungskraft, nur Körperatome Anziehungskraft haben, so können wir nunmehr auch Ulrici's Hypothese von der Vereinigung mehrerer Kräfte in einem Centrum entbehren, eine Hypothese, welche jedenfalls sehr missliche Seiten hat, da Ulrici selbst (S. 470) einräumt, dass man, um mehrere Kräfte in einem Centrum verbunden zu denken, jedenfalls eine neue Kraft annehmen müsse, welche sie eint und zusammenhält, wo sich dann sofort der Gedanke aufdrängt, dass man dann wieder eine Kraft brauchen dürfte, um die einende Kraft mit den geeinten in demselben Atom zusammenzuhalten u. s. f. Aber auch abgesehen davon würden sich die Wirkungen sämmtlicher in einem Atom vereinten anziehenden und abstossenden Kräfte doch stets auf jede Entfernung nur als eine Wirkungsresultante darstellen; diese Resultante aber würde entweder auf alle Entfernungen positiv, oder auf alle Entfernungen negativ, oder auf kleinere Entfernungen negativ, auf grössere positiv ausfallen, und es würde mithin wiederum gar kein Grund mehr vorliegen, mehrere Kräfte statt Einer Kraft zu supponiren, welche im ersteren Falle als positiv, im zweiten als negativ zu denken wäre, im dritten aber als einem solchen Gesetze der Wirksamkeit unterworfen, wonach sie bei einer gewissen Entfernung das Vorzeichen wechselt. Es zeigt sich also in jedem Betracht die Annahme, dass mehrere Kräfte in einem Centrum verbunden seien, als nicht haltbar.

Eben so wenig aber kann ich Ulrici beipflichten, wenn er die Veränderlichkeit der Kraft als solcher behaupten zu müssen glaubt; denn der Uebergang *a potentia ad actum* bei äusserer Ermöglichung des Wirksamwerdens kann eben so wenig wie das Gesetz der Veränderung der Stärke mit der Entfernung eine Veränderung in der Kraft selbst anzeigen, welche vielmehr ein für allemal eine solche ist, diese Abänderungen des Wirkens nach den veränderten Umständen gesetzlich in sich zu enthalten. Die naturwissenschaftlichen Gründe aber, welche Ulrici anführt, sind noch weniger stichhaltig. — Ich bestreite keineswegs etwa die Möglichkeit einer Veränderung der Kraft als solcher,

aber ich bezweifle sie in Hinblick auf das überall erkennbare Einfachheitsbestreben der Natur in den letzten Elementen, und bestreite vorläufig das Recht, dieselbe zu behaupten, nach dem Grundsatz: *principia praeter necessitatem non sunt multiplicanda.* Obenein könnte doch nur von einer gesetzlichen Veränderung der Kraft die Rede sein, wenn nicht alle Naturgesetzlichkeit überhaupt aufhören soll; von der Beschaffenheit solcher die Veränderung der Kraft beherrschenden Gesetze hat aber Ulrici noch nichts angeben können.

Wir werden also vorläufig an unveränderlichen, einfachen Kraftcentris von in's Unendliche reichender, entweder positiver oder negativer Wirksamkeit festhalten müssen.

Nun sagt aber Ulrici, die *actio in distans* sei ein innerer Widerspruch, folglich unmöglich, und hätte er darin Recht, so schiene bei den bisher gewonnenen Anschauungen die ganze Discretion der Kräfte zusammen zu fallen und uns völlig rathlos stehen zu lassen. Indessen habe ich niemals begreifen können, wie man in der *actio in distans* einen Widerspruch hat finden wollen. Denn man kommt nicht weiter als zu den Sätzen: 1) die Atomkraft ist am Orte A, und wirkt nur dann am Orte A, wenn sie auf eine andere Atomkraft wirken kann, wo sie dann nicht bloss diese zu sich hinzieht, sondern ebensowohl sich zu dieser hintreibt; die Atomkraft wirkt am Orte B, und ist nicht am Orte B. Zu einem Widerspruch gehört aber, dass demselben Subject dasselbe Prädicat in derselben Beziehung zugleich zugesprochen und abgesprochen wird, während man es hier mit den verschiedenen Prädicaten: wirken und sein, oder: actuell sein und potentiell sein, zu thun hat. — Aber sogar gesetzt den Fall, es läge in der Behauptung, dass die Kraft nicht da sei, wo sie wirke, ein Widerspruch, so fragt sich doch immer noch, ob denn diese Behauptung in Bezug auf unsere so eben gewonnenen Resultate in jeder Beziehung begründet zu nennen sei. Wir haben bisher den gemeinsamen Durchschnittspunkt aller Richtungslinien der Kraftwirkungen, das Centrum der Wirkungssphäre als den Ort oder Sitz der Kraft als substantieller Potenz angesehen, weil dies die bequemste Vorstellungsweise schien; es fragt sich aber, ob dies nicht eine sinnliche und unphilosophische Ansicht sei. Wir könnten mit demselben,

ja mit noch mehr Recht behaupten, der Ort *jeder* einzelnen Atomkraft sei ihre Wirkungssphäre, d. h. der Weltenraum, in dem dann *alle* Kräfte nicht *neben*, sondern in einander wären, und sich nur dadurch von einander unterschieden und nur dadurch das räumliche Nebeneinander hervorbrächten, dass ihre Wirkungsrichtungen und Wirkungsstärke gesetzliche ideelle Beziehung auf verschiedene (bewegliche) imaginäre Centra hätten. Bei dieser Anschauung würden die Kräfte in der That da wirken, wo sie sind, und die sogenannte Annäherung zweier sich anziehenden sogenannten Kraftcentra bestände in Wahrheit nur in einer solchen Aenderung der Richtungslinien und der Stärke der Kraftwirkungen, dass die imaginären Raumpunkte, auf welche die Richtungen und das Gesetz der Stärkeveränderung nach der Entfernung ideell bezogen sind, sich einander genähert zu haben scheinen. — Aber auch diese Auffassung kann noch in unphilosophischer Weise missdeutet werden. Wenn wir nämlich die Sache so auffassen wollten, dass die Kräfte als substantielle Potenzen allgegenwärtige räumliche Wesen seien, so würden wir etwas aus der empirisch entwickelten Anschauung herauslesen, was gar nicht in ihr liegt. Sie sagt uns nur, dass die Kräfte *insofern* im ganzen Weltenraum seien, als sie in demselben wirken, d. h. sie sind es *nur als* wirkende, nur ihre Wirksamkeit ist als räumlich behauptet, von ihrer potentiellen Subsistenz aber *gar nichts darin ausgesagt*, und die Frage, ob sie als Kraftwesen (abgesehen von den Orten oder räumlichen Beziehungen ihrer Wirksamkeit) punctuell oder allgegenwärtig, hier oder dort, *räumlich oder unräumlich* seien, bleibt zunächst vollständig *offen*. (Vgl. die oben angeführte Stelle aus „Natur und Gott" S. 630, wo auch Ulrici dazu hinneigt, den Begriff der Kraft als einen transcendenten zu fassen.) Die Frage wird jedoch schon durch die einfache Betrachtung ihrer Beantwortung näher geführt, dass die Wirksamkeit der Kraft in's Unendliche geht (was kein Widerspruch ist), der Sitz des Kraftwesens aber nicht ohne den Widerspruch einer *wirklich* umfassten, vollendeten Unendlichkeit der bloss *möglichen* Wirkungssphäre gleichgesetzt werden kann. Noch entschiedener werden wir auf die Unräumlichkeit des Kraftwesens hingewiesen, wenn wir bedenken, dass jede Kraftäusserung *Realisirung* des *idealen Inhalts* eines *Strebens* ist, sich also aus Elementen zusammensetzt, welche an sich

unräumlich sind, wohl aber in ihrem Inhalt unter anderm auch die räumlichen Beziehungen enthalten können und müssen. Wir werden daher das Wesen der Kraft mit Entschiedenheit für etwas Nichträumliches, Transcendentes erklären müssen, womit sofort auch die Vielheit des Wesens wegfällt, und die sogenannten Atomkräfte nunmehr als individualisirte Aeusserungen eines einheitlichen Kraftwesens gefasst werden müssen. Mit dieser Auffassung, nach welcher alle Räumlichkeit, also auch Entfernung, nur noch in den atomistisch gebrochenen Actionen der an sich transcendenten Kraft zu finden ist, fällt natürlich der Begriff der *actio in distans* als ganz unzutreffend in sich zusammen.

III. Fechner.

Nachdem wir so gesehen haben, zu welchen Resultaten uns eine kritische Untersuchung des Dynamismus führt, wollen wir noch einer interessanten Form des Atomismus unsre Aufmerksamkeit zuwenden, wie dieselbe von Fechner („die physikalische und philosophische Atomlehre“) ausgebildet worden ist. Er stellt in Cap. II—IV. die physikalischen und anderen Gründe für die Unentbehrlichkeit des Atomismus zusammen. Er giebt zu, dass man unmöglich bei Atomen als ausgedehnten Massen von endlicher Grösse stehen bleiben könne, und dass schon die Kraftwirkung der Anziehung überhaupt nicht anders denn als Anziehung von Punkt zu Punkt zu fassen sei (Atomlehre, 1. Auflage, S. 130). Er fordert deshalb schlechthin ausdehnungslose Atome. Aber er giebt sich trotzdem der Illusion hin, dass die Atome materiell oder stofflich seien, und zwar wird er hierzu genöthigt durch seine versuchte Leugnung des Kraftbegriffs, nach welcher freilich die Atome nichts mehr wären, wenn sie nicht stofflich wären. Den Begriff der Kraft aber beseitigt er dadurch, dass er ihn im Begriff des Gesetzes aufgehen lässt. Die Kraftäusserung, welche sich als eine stetige Reihe von Bewegungsimpulsen darstellt, will er nicht als Folge von Kräften, die er für „mythische Wesen“ erklärt (Fichte's Zeitschrift f. Phil. Bd. XXX. 1857 S. 178, vergl. auch Atomenlehre 1. Aufl. S. 107 ff., 2. Aufl. S. 120 ff.), angesehen wissen, sondern als unmittelbaren Ausfluss des Naturgesetzes. Weil „die Naturgesetze von der Natur wirklich befolgt werden“, daraus

schliesst er, dass ihnen auch wirklich Gesetzes-Kraft zukomme. Nun ist aber offenbar das Gesetz eine Abstraction, die wir von der Constanz der Wirkungsweise der Kräfte abgezogen haben; wenn wir einen allgemeinen Satz als Gesetz aussprechen (z. B. dass Körper sich im graden Verhältniss ihrer Masse und im umgekehrt quadratischen Verhältnisse ihrer Entfernungen anziehen), so ist dies nichts weiter als der kurz zusammengefasste Ausdruck einer sehr grossen Anzahl von Beobachtungen, welcher eine bestimmte Wirkungsweise der Materie constatirt, von der uns keine Ausnahme bekannt ist. Diese abstracte Wahrheit aber hypostasiren zu wollen und in sie die wirkende Ursache der Bewegungsimpulse verlegen zu wollen, das hiesse in der That ein mythisches Wesen schaffen.

Die allgemeine Wahrheit, welche wir als Gesetz bezeichnen, lehrt uns nichts weiter, als erstens, dass der metaphysische Grundsatz: „gleiche Ursachen haben gleiche Wirkungen", auch auf diesem speciellen Gebiet, von welchem das Gesetz spricht, sich empirisch ausnahmslos bestätigt hat, zweitens aber die empirische Thatsache, dass unter den und den Bedingungen die und die Wirkung sich gezeigt hat. Der Rückschluss von den gleichen Wirkungen auf eine sich gleichbleibende Ursache der Bewegung ist nicht zu umgehen, da die wahrgenommenen Umstände allein nicht die vollständige Ursache der Erscheinung sein können; diese sich gleichbleibende Ursache nennt man nun eben die Kraft, die allerdings ein bloss hypothetisches, darum aber nicht ein mythisches Wesen ist. Auch Fechner kann sich diesem Rückschluss nicht entziehen und räumt ein (Atomenlehre S. 120), dass die Bewegung einen Grund haben müsse; er bestreitet nur dieser Kraftursache ihre Selbstständigkeit und verlegt sie in das Gesetz hinein, d. h. er macht abstracte Verhältnisse zum Träger eines concreten Wesens, während wir das concrete Wesen zum Träger der abstracten Verhältnisse machen. Zu diesem Resultate kommt auch Ulrici in seiner Kritik dieser Ansichten Fechner's (in „Natur und Gott", 2. Aufl. S. 43—46). Nun gesteht aber auf der andern Seite Fechner doch zu (Zeitschr. XXX. S. 180): „dass alle materiellen Impulse oder gesetzlichen Geschwindigkeitszuwächse in der Natur, wovon das Geschehen darin abhängt, wesentlich ihrer Entstehung nach gebunden sind an geistige oder psychische Impulse, Strebungen des ordnenden Weltgeistes, dass sie, wenn man will, nur

zur äussern Erscheinung, zum äussern Ausdruck derselben gehören, wofür übrigens jeder nach seiner Weise beliebig andere Ausdrücke substituiren kann". Allerdings behauptet Fechner, dass die vielen realen Bewegungserscheinungen in ihrer Entstehung doch nur an Ein ideales Wesen gebunden sind; aber diese nähere Bestimmung, in der ich ihm sogar nach dem oben Gesagten beipflichte, kann in Bezug auf die Auffassung der Kraft noch keinen Unterschied begründen, da es zunächst gleichgültig ist, ob die idealen geistigen Strebungen, an welche die Entstehung der realen Bewegungsimpulse gebunden ist, in vielen oder in Einem idealen Wesen (Geiste) vor sich gehen, d. h. ob es viele Kraftwesen oder ein Kraftwesen giebt, von dem die vielen Kraftäusserungen ausgehen. Hieraus würde man immer noch nicht Fechner's Opposition gegen den Begriff der Kraft begreifen können; dieselbe wird erst verständlich, wenn man in's Auge fasst, wie derselbe bestreitet, dass der Vielheit der realen Bewegungsimpulse eine Vielheit idealer Strebungen entspreche. Nun sollte man es aber *a priori* vom Standpunkte des Realidealismus für selbstverständlich halten, dass jeder gesonderten realen Thätigkeit auch eine besondere ideale Thätigkeit entspreche, und dass Fechner diesen Satz bestreitet, ist nur daraus zu erklären, dass er ideale und bewusste Thätigkeit als identisch setzt (weil er das wahrhaft Unbewusste nicht kennt) und nun die Beobachtung verallgemeinert, dass einer Mannichfaltigkeit organischer Vorgänge doch nur eine einheitliche bewusste Empfindung entspreche. Mit Erkenntniss des Idealen als eines zunächst Unbewussten würde Fechner jeden Grund zu seiner Opposition gegen den Begriff der Kraft verlieren, er würde diese mit seinem strebenden (wollenden) Weltgeist direct ausgesprochen haben.

Aber vielleicht glaubt Fechner, mir ebenso wie Lotze vorwerfen zu dürfen, dass ich den Hauptgesichtspunkt seiner Opposition gegen die dynamische Ansicht verkenne. Er sagt (Zeitschr. XXX. S. 172): „Ich habe meinerseits zugestanden, dass es für die Physik gleichgültig ist, wodurch die dynamische Ansicht den Raum erfüllt sein lässt, ob durch Kraft oder anderswie, sofern sie nur die wesentlichsten Grundforderungen der Physik, Klarheit und Möglichkeit eines Anschlusses an die Thatsachen damit erfüllt; . . . aber nicht gleichgültig ist es für die Physik, ob man in Luft, Wasser,

Krystallen den Raum in der Art continuirlich erfüllt denkt, wie es in der That alle Dynamiker thun, oder discrete Centra als Bestimmungsgründe der Erscheinungen und Anknüpfungspunkte der Rechnung aufnimmt, welche durch die Leere oder etwas auf die Erscheinungen Einflussloses, mithin für die Physik und ihre Rechnungen nicht Existirendes, getrennt sind." Wenn Fechner an dem Standpunkt dieser Erklärung festhielte, so würde ich, da ich in der That discrete Kraftcentra behaupte, nur über einen Punkt mit ihm zu streiten haben, den er selbst für gleichgültig erklärt, — über die Stofflichkeit seiner ausdehnungslosen Atome. Man sollte in der That kaum glauben, dass er auf der Stofflichkeit bestehen könne, wenn er (Atomenlehre 1. Aufl. S. 132) sagt: „Man mag die einfachen Wesen materielle Punkte, punctuelle Intensitäten, substantielle Einheiten, einfache Realen, Monaden nennen, der Name ist gleichgültig." Und dennoch kann er sich nicht von dem Stoffe lossagen — weil er sich den einzigen Begriff, unter welchem punctuelle Intensitäten ohne Stoff zu fassen sind, den der Kraft, abgeschnitten hat. Er giebt freilich zu, dass den Atomen eine Menge Eigenschaften fehlen, die den Körpern zukommen, und dass man sie deshalb nicht in demselben Sinne wie die Körper körperlich nennen könne, aber doch insofern, als sie die wesentlichsten Elemente des Körperlichen sind (S. 155), indem sie als Grenze der Zerlegung des palpablen realen Rauminhalts auftreten (S. 132). Sie entsprechen dem „reinsten Begriff des an sich formlosen, doch für jede Form, d. h. für jede Verbindungsweise verfügbaren Stoffes. Auch kommt hiermit unsere Atomistik nur dem Instinct des Sprachgebrauches entgegen, der Materie und Stoff ohnehin in gleicher Bedeutung zu verwenden pflegt" (S. 142). Fechner tritt mit Entschiedenheit der Philosophie entgegen, welche die Materie aus einem Conflict von Kräften construirt, während er sich die Kraft nur in einem gesetzlichen Bezuge von Materien zu denken vermag (S. 113). Indem er aber das Atom als eine rein passive stoffliche Masse denkt, muss er es nothwendig von dem mathematischen Punkte unterscheiden, und so bestimmt er es als ein unendlich Kleines unendlicher Ordnung. So soll es noch nicht Nichts sein, sondern „die letzte Grenze des Seienden in quantitativer Hinsicht hypostasiren" (S. 138). Ohne auf eine Kritik des „unendlich Kleinen unendlicher Ordnung" einzugehen, ist folgende

Alternative klar: entweder dasselbe ist der Ausdehnung nach vom Punkte unterschieden, und zwar grösser als der Punkt, dann ist es nicht ausdehnungslos, dann ist es theilbar und nicht Atom, ist auch kein mathematischer Punkt mehr für die Bestimmung der Kraftrichtung; oder aber es ist vom Punkte nicht der Ausdehnung nach verschieden, dann kann es kein stofflich Seiendes sein, denn dieses hat in Null-Ausdehnung keinen Platz. Im ersten Falle fällt Fechner in alle Widersprüche der gemeinen Atomistik zurück, im letzteren Falle kann er die Stofflichkeit oder Materialität der Atome nicht halten, und diese haben nur die Wahl, entweder zu nichte zu werden, oder aber zu Kräften zu werden, wenn sie etwas bleiben wollen.

Es würde mich freuen, wenn es Fechner mit der Erklärung Ernst wäre, dass dieser Punkt für den Erfolg gleichgültig sei; dann wäre zu hoffen, dass die philosophische Betrachtung der Begriffe Kraft und Gesetz auch ihn noch von der metaphysischen Nothwendigkeit überzeugen dürfte, die für die Physik gleichgültige und werthlose Stofflichkeit der Atome fallen zu lassen und damit seinen Atomismus zu einem rein und wahrhaft dynamischen zu erheben, der alsdann mit dem atomistischen Dynamismus identisch sein würde, zu welchem sich die Ulrici'sche Lehre gestaltet, wenn man die unhaltbaren Elemente: Grösse und Gestalt der Atome, die Continuität der Raumerfüllung und den Widerwillen gegen die Fernwirkung, aus derselben eliminirt.

D.

Das philosophische Dreigestirn des neunzehnten Jahrhunderts.

Eine historisch-kritische Einleitung in die Philosophie des Unbewussten.

uns die meisten ausländischen philosophischen Schriften der Gegenwart an, als ob sie modernisirte Bearbeitungen von Büchern wären, die aus dem vorigen Jahrhundert stammen.

Das Eigenthümliche dieser neuesten Epoche besteht darin, erstens dass sie in Kant mit einer Synthese der deutschen und englischen Philosophie, d. h. der speculativen und empirischen Richtung der Philosophie des Reformationszeitalters begann, und dass sie mit viel deutlicherem Bewusstsein als eine ihrer Vorgängerinnen die Errungenschaften aller früheren Perioden in sich aufnahm und auf höherer Stufe des Gedankens verarbeitete. Wer daher dasjenige kennen lernen will, was die Menschheit durch ihre gesammte philosophische Geistesarbeit letzten Endes errungen hat, der darf dasselbe nirgends anders suchen als bei der deutschen Philosophie des letzten Jahrhunderts, und das Studium vergangener Perioden kann in Bezug auf die gestellte Aufgabe immer nur einen propädeutischen Werth haben. Da die deutsche Philosophie von Kant an principiell die Synthese der speculativen und empirischen Richtung des Reformationszeitalters ist, so muss insbesondere der bis in die Gegenwart fortdauernde und auch nach Deutschland importirte französisch-englische Empirismus des 18. Jahrhunderts nicht für befugt erachtet werden zum Einspruch gegen die ihm bis jetzt in der Hauptsache unverständlich gebliebene deutsche Philosophie; nur darum kann der Streit sich drehen, ob bei einer bestimmten Gestalt der deutschen Philosophie dieses Jahrhunderts die empirische Seite eine relativ zu geringe Beachtung gefunden habe. Und da ist denn allerdings zuzugeben, dass gerade die begabtesten unter den Nachfolgern Kant's, welche die philosophische Entwickelung am nachdrücklichsten gefördert haben, ein Uebergewicht der speculativen über die empirischen Elemente in ihren Systemen zeigen, während diejenigen, welche sich bemühten, vornehmlich die empirische Seite der Kant'schen Philosophie zu höherer Ausbildung zu führen (Krug, Fries, Benecke), im Ganzen Leistungen von geringerer Bedeutung zu Stande gebracht haben. Es wird daher als eine im historischen Entwickelungsgange der Philosophie begründete Forderung zu bezeichnen sein, dass eine neue Philosophie, welche allen Forderungen der Vergangenheit und Gegenwart gerecht zu werden beabsichtigt, vor allem das rechte Gleichgewicht der empirischen und speculativen Elemente in sich herzustellen habe. Ohne Zweifel ist diese

gabe in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts leichter erfüll-
als in der ersten, weil die riesigen Fortschritte der empirischen
senschaften auf allen Gebieten gegenwärtig der Philosophie ein
t reicheres Material zu gedanklicher Verarbeitung entgegenbringen.
mangelhafte Zustand der empirischen Wissenschaften im An-
g dieses Jahrhunderts erklärt ebensowohl die Dürftigkeit der
tungen derjenigen, welche die Philosophie nach der empirischen
e zu fördern suchten, als die Nothwendigkeit für die hervor-
nden Geister, in dem kühnen Fluge der Speculation einen Er-
für das mangelhafte empirische Material zu suchen. Gegen-
tig, wo die Reaction gegen die speculative Blüthenzeit der neue-
deutschen Philosophie in ersichtlicher Abnahme begriffen, und
mehrere Jahrzehnte gegen dieselbe genährte Vorurtheil im
winden ist, thut es noth, den dauernden Kern dieser grossen
wickelungsperiode aus dem ihn umhüllenden Beiwerk herauszu-
llen. Von empirischer Seite her bieten sich dagegen der Philo-
ie so neue und eigenartige Probleme zur Verarbeitung, dass es
h dieser Richtung einer neuen selbstständigen Gedankenarbeit
arf, und dass der Rückblick auf die genannten Nachfolger Kant's,
che in der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts mehr die empi-
he Richtung gepflegt haben, nur noch von untergeordnetem In-
sse sein und geringe Ausbeute liefern würde.

Wenn demnach die philosophischen Aufgaben der Gegenwart
h empirischer Seite hin eine selbstständige, von den geschicht-
en Vorarbeiten minder beeinflusste Behandlung der Probleme
rdern, so concentrirt sich die Aufgabe des geschichtlichen Rück-
ks wesentlich auf die speculativen Systeme des letzten Jahr-
derts, welche selbst wieder untereinander in einem organischen
ammenhang stehen, und die in den früheren Perioden zum Theil
eits behandelten Probleme auf höherer Stufe neu präcisiren und
r und umfassender als je zuvor durcharbeiten. Nur wem alles
ständniss für philosophische Gedankenbildung versagt ist, nur
kann die Thatsache einer, wenn auch nicht geradlinigen, so
h spiraligen, Entwickelung in der Geschichte der Philosophie
kennen, und in derselben ein wüstes Chaos von allerhand Un-
n und einigen guten Gedanken sehen, nur der wird unfähig sein,
positiven Werth unserer nachkantischen Philosophie zu begrei-
und die speculativen Epochen früherer Zeiten zu würdigen.

Wenn die, wie bemerkt, in dem aufklärerischen Empirismus des vorigen Jahrhunderts stecken gebliebenen Engländer sich bemühen, die völkerpsychologische und historische Schranke ihres Denkens als eine allgemeine und nothwendige Beschränktheit des menschlichen Geistes zu erweisen*) und alle Blüthezeiten der Speculation als die Zeiten des wissenschaftlichen Verfalls zu enthüllen**), so kann man sich darüber weiter nicht wundern, zumal wenn man die sprachlichen Schwierigkeiten berücksichtigt, welche dem Ausländer das Studium der neueren deutschen Philosophie machen muss. Wenn aber neuerdings sich sogar Deutsche finden, welche unter pietätsloser Preisgebung der unsern höchsten nationalen Ruhmestitel bildenden Geistesschätze die unserm Volke eigenthümliche Nachäfferei des Fremdländischen selbst auf das Gebiet der Philosophie übertragen***), so kann man darin nur noch einen sich selbst erniedrigenden theoretischen Cynismus erblicken, dessen Motiv in der Effecthascherei durch dreiste Negation (wegen des Bewusstseins der Unfähigkeit zu positiver Production) zu suchen ist. Wer dagegen in der Geschichte der Menschheit einen fortschreitenden Entwickelungsgang und in der Entwickelung der Wissenschaft die höchste Blüthe der menschlichen Culturentwickelung erkennt, der wird sich schwerlich zu dem Glauben an die absurde Behauptung überreden lassen, dass einzig und allein die Geschichte der Philosophie in der Geschichte der Wissenschaft eine solche Ausnahmestellung habe, dass ihr eine eigentliche Entwickelung abgesprochen werden müsse, oder doch nur in negativem Sinne als zum Bewusstsein Kommen ihrer principiellen Berechtigungslosigkeit und Unwissenschaftlichkeit zugestanden werden könne. Wer nicht die geistige Befähigung besitzt, neben den in der Geschichte der Philosophie vertretenen empirischen Elementen auch ihre speculativen positiv zu würdigen, der sollte wenigstens soviel Bescheidenheit üben, sich des Mitredens und Urtheilens in philosophischen Dingen zu enthalten, ähnlich wie ein mathematisch Ungebildeter sich des Urtheilens über den Werth der höheren Mathematik zu enthalten pflegt. Wer dagegen genug phi-

---

*) Vgl. Herbert Spencer's „Grundlagen der Philosophie", erster Theil: „Das Unerkennbare".

**) Vgl. Lewes' „Geschichte der Philosophie".

***) Vgl. Dühring's „Krit. Gesch. der Philosophie", und Lange's „Gesch. des Materialismus".

sophischen Kopf besitzt, um die speculativen Elemente der älteren ilosophischen Systeme congenial zu reproduciren, der wird, wenn e deutsche Sprache seine Muttersprache ist, mit etwas redlicher ühe und Arbeit auch allemal zu der Einsicht gelangen können, ss in keiner früheren Periode die philosophischen Probleme so in rer Tiefe erfasst worden sind und so energische und vielseitige Förrung erfahren haben, wie in der deutschen Philosophie seit Kant.

Von der oben erwähnten Classe von Ausnahmen abgesehen steht auch über diese Thatsache in den philosophischen Kreisen s deutschen Publikums Uebereinstimmung der Ansichten; nur rüber gehen die Meinungen auseinander, wieviel relatives Geicht dem einen oder dem andern der Systeme des letzten Jahrnderts beizumessen sei. Als Gegengewicht gegen die theilweise rachtung der deutschen Philosophie in Deutschland zeigen uns rade die letzten Jahre die erfreuliche Erscheinuug, dass auch in rankreich und im englisch redenden Amerika das Bedürfniss fühlr wird, sich mit der deutschen Speculation näher und gründlicher kannt zu machen.

2. *Kant und seine Nachfolger.*

Am wenigsten Widerspruch findet die Schätzung Kant's. Fast lle Nachfolger, die grossen wie die kleinen, haben auf ihn Bezug enommen und an ihn angeknüpft; seine genialen Andeutungen aben mehr als einer Generation Stoff zur philosophischen Verarbeiung geboten, aber seine Mängel und Irrthümer haben auch als Irrchter gar manchen dazu verlockt, sich in den Sumpf seiner peantischen Neoscholastik zu verrennen. Charakteristisch für Kant's tellung in der Geschichte der Philosophie ist jedenfalls schon der mstand, dass alle späteren selbstständigen Denker ihn nur als usgangspunkt weiterer nothwendiger Entwickelung verehrt aben, und dass es den unproductiven Köpfen der dürftigsten Art berlassen blieb, die Kant'sche Philosophie als das wahre, in der lauptsache unübertreffliche und nur in nebensächlichen Punkten er Modification bedürftige System anzupreisen. Solche Genügsmen im Geiste reichen dann wohl jenen Feinden aller Speculation die Hand zum Bunde, welche in Kant die empirische Seite herorkehren, und auf deren unbestreitbare und unbestrittene Verwandtchaft mit dem englisch-französischen Empirismus pochen. Nun ist

telligibles Wesen unter anderen intelligibeln Wesen behandelt und auf diese Voraussetzung seine praktische Philosophie begründet, und Fichte verfuhr nur consequent, wenn er neben der strengeren Durchbildung der letzteren das Ich auch in der theoretischen Philosophie zum metaphysischen Princip erhob. — Kant's erkenntnisstheoretische Grundsätze liessen das „Ding an sich" lediglich als einen *negativen Grenzbegriff* des Denkens ohne alle positive Bedeutung erscheinen; aber er selbst behandelt auf der andern Seite die Welt der Dinge an sich als eine Summe vieler an sich seienden Realen, welche von Gott geschaffen sind, und die Herbart'sche Metaphysik mit ihrer Vielheit „einfacher Realen", deren jedes eine „absolute Position" repräsentirt, ist nur die Fortsetzung und Ausführung dieser aus dem subjectiv idealistischen Standpunkt bereits völlig herausfallenden metaphysischen Anschauung. — Sein Idealismus führt Kant zu der Behauptung, dass die teleologische Auffassung des Natur- und Weltprocesses nur eine durch die subjective Form unseres Verstandes veranlasste Hineintragung unserer Denkweise in die Natur sei; auf der andern Seite räumt er ein, dass diese Hineintragung sich nicht willkürlich auf beliebige Objecte erstrecke, sondern dass die ohne unser Zuthun uns gegebene Beschaffenheit der Organismen und Naturwesen eine solche sei, welche schlechterdings nicht durch mechanische Causalität zu erschöpfen sei, und uns deshalb zur Anwendung der teleologischen Betrachtungsweise zwinge. Es bedarf nur eines kleinen Schritts, um von hier zu der metaphysischen Erkenntniss Hegel's zu gelangen, dass der Zweck als ideales Princip in den Dingen und ihrem natürlichen Werden und Wachsen wirksam sei, und dass wir *nur deshalb* empirisch genöthigt seien, die auch in unserm Denken functionirende apriorische Idee des Zweckes auf die Naturdinge anzuwenden. — Seine erkenntnisstheoretischen Grundsätze hatten Kant verwehrt, über die Existenz oder Beschaffenheit eines Dinges an sich irgend etwas zu behaupten; aber er hatte sich dadurch nicht hindern lassen, das Ding an sich als das unsre Sinnlichkeit causal Afficirende (und dadurch unsre Wahrnehmung der an sich seienden Welt Vermittelnde) zu behaupten, und es bedarf nur eines weiteren Ausbaues dieser ganz richtigen Annahme, um zu dem erkenntnisstheoretischen (transcendentalen) Realismus zu gelangen, wie er der modernen Naturwissenschaft als massgebende Doctrin zu Grunde liegt.

Dem subjectiven Idealismus Kant's galten das transcendentale Object und das transcendale Subject beide nur als negative Grenzbegriffe des Denkens, das positive Ding an sich und Ich an sich aber als falsche Unterstellungen und trügerische Hypostasirungen des Inhalts, beziehungsweise der Form des Bewusstseins; dies hinderte ihn jedoch nicht, die Vermuthung auszusprechen, dass das Ding an sich und das Ich an sich möglicherweise ihrem Wesen nach identisch sein könnten. Hierauf baute die Identitätsphilosophie fort, zu welcher im weiteren Sinne Schopenhauer ebensowohl wie Schelling und Hegel zu zählen sind. In seinem ersten System erweiterte Schelling den Fichte'schen Begriff des Ich = Ich zu dem Begriff des Subject-Object, und bemühte sich, die (unbewusste) Identität von Subject und Object ebensowohl in der Natur als im menschlichen Bewusstsein nachzuweisen. Hegel bestimmte das im Ding an sich und Ich an sich identische Moment formell als die Vernunft oder das Logische, materiell als die Idee oder den Begriff; Schopenhauer bezeichnete es dagegen als den Willen. Der erstere verlor hierbei das Moment der Realität aus den Augen, und der Unterschied des Seins und Denkens zerrann ihm in deren absoluter Identität; der letztere erfasste zwar das reale Moment des Willens oder der Kraft, welches als Selbstbehauptungsstreben und Widerstandskraft zugleich das entgensetzende und scheidende ist, aber er büsste jeden angebbaren Inhalt des Dinges an sich und des Ich an sich bei dieser leeren Formalbestimmung ein, und verschloss sich deshalb auch, obwohl er nachträglich einen objectiven Idealismus seiner Willensphilosophie aufklebte, hartnäckig der Einsicht in die inhaltliche Identität des Objectiven und Subjectiven. Erst Schelling in seiner letzten Philosophie fasste beide Seiten, die der realen und idealen Identität, in ein Princip zusammen, und erhob damit die Identitätsphilosophie zu ihrer höchsten Stufe, auf welcher ebensowohl die Identität als der Unterschied zwischen Denken und Sein zu ihrem Rechte gelangt. Er vollzog diesen letzten Schritt, indem er Idee und Wille zu Attributen des Absoluten oder der absoluten Substanz herabsetzte, und griff auch hiermit merkwürdigerweise auf eine von Kant gegebene metaphysische Andeutung zurück.

In der Krit. d. prakt. Vernunft (Werke, herausg. von Rosen-

des kritisch vermittelten transcendentalen Realismus überzuschlagen. Fichte allein von allen Philosophen zieht fast die vollen Consequenzen aus den idealistischen Grundsätzen der Kant'schen Erkenntnisstheorie, indem er das „Ding an sich" von der schillernden Zweideutigkeit eines „negativen Grenzbegriffs" befreit, und unzweideutig zu einem blossen Begriff des denkenden Subjects, zu einer nothwendigen Kategorie herabsetzt, die in keiner Weise auf ein Jenseits des Bewusstseins hindeutet. Die ganze Naturseite der subjectiv-phänomenalen Welt wird hier rein zu einem gesetzmässig aus dem Ich = Ich entwickelten Vorstellungsgespinnst degradirt, welches nur den subjectiven Zweck hat, die Vorstellung eines pflichtmässigen Handelns möglich zu machen; ja sogar die Existenz anderer Bewusstseine, Geister oder Menschen wird in keiner Weise im transcendent-realen Sinne behauptet, sondern nur aus dem Begriff des Rechts der Nachweis versucht, dass ich ohne die Vorstellung der Existenz anderer Menschen nicht zu einem juridischen Handeln kommen könnte, und dass demnach diese Vorstellung für mich unerlässlich nothwendig sei. Die letzte Consequenz dieses Standpunktes hat Fichte bloss nicht ausgesprochen; sie besteht aber offenbar darin, dass mein Bewusstsein und die in ihm gegebene subjectiv-phänomenale Welt die einzige existirende ist. Die Vorstellung dritter Personen in dieser Bewusstseinswelt ist alsdann ebenso sehr ein falscher Schein wie die Vorstellung einer ersten Person in derselben; nur das Ganze als einmal gegebene Erscheinungswelt ist das Wahre. Und in der That, wenn es doch keine reale Welt des Daseins mehr geben soll, sondern nur noch eine aus dem Selbstbewusstsein herausgesponnene Erscheinungswelt, so ist mit einer numerischen Multiplication dieses Processes wenig mehr gewonnen, da doch jede Möglichkeit einer Communication verschiedener Bewusstseine auf diesem Standpunkte fehlt; es tritt dann eben an Stelle der gewöhnlich angenommenen Einen realen Welt die Eine bewusstseinsphänomenale Welt, an Stelle der vielen realen Personen in der ersteren die ebenso vielen phänomenalen Personen der letzteren. Freilich durfte Fichte diese nahe liegende Consequenz schon darum nicht anerkennen, weil Sittlichkeit dann nur noch von dem reinen Ich dieses absoluten Bewusstseins (welches von der vorgestellten, phänomenalen, empirischen ersten Person dieses Bewusstseins wohl zu unterscheiden ist)

geübt werden könnte, also alles Moralpredigen für Andere sinnlos würde. Auf letzteres aber gerade kam es Fichte an; dies war sein Lebenselement, dem er Alles unterordnete.

Fichte selbst hatte später das Bedürfniss, seinen ersten Standpunkt zu modificiren. Offenbar legte der von Schelling gewonnene Standpunkt der Identitätsphilosophie ihm die Dringlichkeit dieser Umwandlung nahe, und auch sein Bestreben ging nunmehr dahin, das absolute Wissen zugleich als das absolute Sein zu erfassen und zu erweisen. Aber indem er diesen Modificationsversuch in gleicher Richtung mit Schelling und Hegel und doch in persönlicher Opposition zu beiden unternahm, um deren willen er von beiden nichts entlehnt zu haben scheinen wollte, verurtheilte er selbst seine späteren Leistungen zu einer relativen Dürftigkeit und drängte sie aus dem geradlinigen Strom der rapide vorwärtstreibenden philosophischen Bewegung hinaus. So anregend daher auch seine späteren Schriften dem philosophischen Forscher sein mögen, so liegt doch Fichte's epochemachende Bedeutung in der Geschichte der Philosophie ausschliesslich in seinem ersten Standpunkt, der der Zeit nach noch in das Ende des 18. Jahrhunderts fällt, und dort zwischen dem Erlöschen der Productionskraft des alternden Kant und dem aufblühenden Ruhm des jungen Schelling ziemlich eng eingezwängt ist.

Was die deutsche Nation an Fichte's hundertjährigem Geburtstag gefeiert hat, war nicht sowohl seine philosophische Begabung als sein sittlicher Charakter, seine patriotische Hingebung und Begeisterung, und das oratorische Pathos, mit welchem er in den Zeiten tiefster Erniedrigung unter bedeutender Gefahr für seine Person seinen Enthusiasmus unter die Zuhörer seiner politischen Reden zu verbreiten wusste. Als eine typische Gestalt wird das deutsche Volk ihn immer verehren, nämlich als einen Denker, der die Früchte seines Forschens auf dem Altar des Vaterlands niederlegte und sich selbst als einen Baustein zur Wiedererrichtung seiner Grösse mit einsetzte; das Jubiläum des Verfassers der „Wissenschaftslehre" und der „Anweisung zum seligen Leben" hätte die deutsche Nation wohl noch spurloser vorübergehen lassen als die Gedenktage Hegel's und Schelling's.

Selbst unter den Fachphilosophen, wo man alle möglichen Richtungen, und sogar vereinzelte Schellingianer, vertreten findet,

dürfte kaum ein Fichteaner zu entdecken sein. Seine Philosoph ist eben zu allseitig als blosse Uebergangsstufe ohı dauernde selbstständige Bedeutung anerkannt, als da man auf Fichte zurückweisen könnte, wenn man nach den ble benden Resultaten der philosophischen Entwickelung gefra wird. Sein System hat mehr die Aufgabe, eine interessante u: nicht wohl zu ersparende Verirrung in ihren allseitigen Folgerung durchzuarbeiten, als die, eine positiv brauchbare Leistung zu liefer gerade deshalb aber werden für alle Zeiten diejenigen auf das g nauere Studium Fichte's zu verweisen sein, welche in höherem od geringerem Grade in dem principiellen Irrthum Fichte's, nämlich i dem Glauben an die Richtigkeit und Stichhaltigkeit der erkenn nisstheoretischen Grundsätze des subjectiven Idealismus, noch be fangen sind. Es gilt dies für die Gegenwart insbesondere für solch Anhänger der Schopenhauer'schen Philosophie, welche mit den kritiklos von Kant übernommenen subjectiven Idealismus Schopen hauer's noch nicht in jeder Hinsicht gebrochen haben; sie ganz be sonders sind darauf hinzuweisen, dass der metaphysische Willen realismus Schopenhauer's nur durch die gröbste Inconsequenz se nes aphoristischen Denkens mit dem erkenntnisstheoretischen sul jectiven Idealismus zusammengekoppelt werden konnte, und das wenn die idealistischen Grundsätze Kant's wirklich unumstösslic wären, wie Schopenhauer behauptet, dann nicht er, sondern Ficht die relativ der Wahrheit am nächsten kommende Philosophie ge liefert hätte.

4. *Herbart.*

Während Schelling auf Fichte, und Hegel auf Schelling fort baut, suchen Herbart und Schopenhauer in gemeinsamer Oppositio gegen die nachkantischen Philosophen unter unmittelbarer Anleh nung an Kant dessen Philosophie fortzubilden. Beide zählen gegen wärtig zahlreiche Anhänger, ersterer mehr unter der Pofessoren philosophie (besonders in Sachsen nnd Oesterreich), letzterer meh unter den den Universitäten ferner stehenden Kreisen des auf eign Hand philosophirenden Publikums. Während aber das Genie Scho penhauer's auch innerhalb der verschiedensten Richtungen der Fach philosophie immer offener und rückhaltloser anerkannt wird, sin

sämmtliche übrigen Schulen, mit Ausnahme der Herbart'schen selbst, darin einig, Herbart nicht als einen Stern erster Grösse anzuerkennen. Und in der That zeigt die Herbart'sche Philosophie eine erschreckende Dürftigkeit an speculativem Ideengehalt; sie ist recht eigentlich eine Surrogatphilosophie des Katheders für die Zeit des Verfalls der speculativen Richtung im zweiten Drittel dieses Jahrhunderts gewesen. Es fehlt ihr jeder geniale Tiefsinn, jeder kühne Wurf des Gedankens; alles ist kleinlich, peinlich, ängstlich, und doch launenhaft, sorgfältig und scharfsinnig combinirt und doch mosaikartig. Niemals wagt Herbart die Nuss eines Problems aufzuknacken, er knabbert immer nur an ihr herum; statt ausgedroschener Körner schüttet er mühsam zerschnittenen Häcksel in die Krippe. Die ängstliche Kleinkrämerei will den Schein der Exactheit erwecken, aber wie vorsichtig und minutiös auch die Folgerungen einherschreiten mögen, so liegen doch dem Ansatz ganz willkürliche und oft genug der Erfahrung widersprechende Voraussetzungen zu Grunde, so dass natürlich auch bei der ganzen ermüdenden Arbeit nichts herauskommt. Es fehlt jeder erleuchtende Blitz des Genius, jedes erwärmende Pathos der Begeisterung, das Ganze wirkt frostig, trocken, beengend, mit einem Wort schulmeisterlich im traurigsten Sinne des Worts. Eine endgültige Befriedigung können beim Herbart'schen System nur trockene Schulmeisterseelen finden, auch wenn sie sich auf das academische Katheder verirren; denn solche finden sich von der ameisenartig kribbelnden Akribie und der scheinbar systematischen Schematik angeheimelt, und würden für etwas Höheres doch kein rechtes Verständniss haben.

Dieses Urtheil, dessen Härte durch die fast unbegreifliche Fortdauer einer masslosen Ueberschätzung Herbart's entschuldigt werden möge, hindert natürlich nicht die Anerkennung, dass Herbart im Einzelnen gewisse berechtigte Seiten zur Geltung gebracht habe, die vorher vernachlässigt waren, und dass deshalb die Geschichte der Philosophie und ihrer einzelnen Disciplinen denselben zu berücksichtigen habe. Gegenüber der inhaltlichen Aesthetik des Idealismus betonte er die Nothwendigkeit der Betrachtung der auf die rein formalen Verhältnisse bezüglichen ästhetischen Urtheile; aber indem er die gesammte Schönheit der Natur und Kunst zu einem völlig inhaltsleeren Formalen machen wollte, verirrte er sich in eine zehnmal ärgere Einseitigkeit, als die Vernachlässigung der rein for-

malen Verhältnisse von Seiten der idealistischen Aesthetik gew
war. Gegenüber der Vernunftmoral Kant's und der Gefühlsm
der Schotten stellte er den sittlichen Geschmack im weit
Sinne als ethisches Princip auf; indem er aber die Bedeutung
übrigen ethischen Principien verkannte, und dem Geschmack an
einer relativen eine absolute Berechtigung zuschrieb, schuf er
Carricatur der Ethik, anstatt dem sittlichen Geschmack die ihm
bührende Stelle in der Phänomenologie des sittlichen Bewussts
anzuweisen. In der Psychologie bekämpfte er mit Recht die
heit der Kant'schen Seelenvermögen, obwohl er sich sowohl in
ser Einheitstendenz mit Fichte, Schelling und Hegel auf gleic
Wege befand, als auch mit Hegel den Fehler theilte, den Wi
in seiner ursprünglichen und der des Vorstellens mindestens
dinirten Bedeutung zu verkennen und aus dem Process der
stellungen als Resultat ableiten zu wollen. Schlimmer als dies
war, dass er ganz in die von Kant überwundene rationale Psy
logie und die metaphysische Einfachheit ihres Seelenwe
zurückfiel, und dass er aus dieser Voraussetzung die Einfach
der psychischen Function in jedem Augenblick folgern zu mü
glaubte, was mit der Erfahrung im augenfälligen Widerspruch st
Der auf ganz unhaltbaren Voraussetzungen errichtete mathemati
Theil seiner Psychologie ist der schlagendste Belag für das vo
gestellte allgemeine Urtheil über Herbart.

In der Metaphysik besteht seine positive Leistung ausschli
lich in der Wiederbelebung des Leibniz'schen monadologischen
ralismus, welche dem Monismus Schelling's und Hegel's gegen
eine ähnliche historische Berechtigung hatte, wie seine erste
stellung durch Leibniz gegenüber dem Monismus Spinoza's. Sc
ling und Hegel hatten so ausschliesslich mit dem Absoluten,
seinen Momenten und seinem Process zu thun, dass ihnen für
Individuum gleichsam kein Herz mehr blieb, dass ihnen für
nähere Bestimmung des Verhältnisses zwischen dem Individuum
dem Absoluten kein rechtes Bedürfniss vorzuliegen schien, und
dadurch die relative Bedeutung des Individuums als selbstständi
Einzelnen allzusehr in Schatten trat. Dem gegenüber war Her
im Recht, die Bedeutung des Einzelwesens zu betonen und her
zukehren; aber wenn Leibniz die Welt der unendlich vielen
naden durch eine Centralmonade organisch zu vereinigen

zusammenzuhalten bemüht war, so zerbröckelt in Herbart's Metaphysik das Universum in eine zusammenhangslose Vielheit einfacher Realen oder bedürfnisslos-selbstständiger Substanzen, von denen man nicht einsieht, wie sie es anfangen sollen, sich gegenseitig zu stören, und nur der ausserhalb der Wissenschaft stehende Glaube setzt dieser substantiellen Vielheit die unverständliche Krönung eines Gott-Schöpfers auf.

Für die Entwickelung der philosophischen Principien wird also aus Herbart's Philosophie wesentlich nur die eine Lehre zu ziehen sein, dass über der Betrachtung des Absoluten diejenige des Individuums nicht vernachlässigt werden darf — dies ist bei Schopenhauer schon weit mehr beachtet als bei Schelling und Hegel — und dass das Verhältniss beider und ihrer relativen Bedeutung einer besonderen Untersuchung bedürftig ist — diese ist übrigens bei Herbart so wenig wie bei Schopenhauer, Schelling oder Hegel zu finden.

5. *Krause und Baader.*

Ausser den Genannten wären etwa noch Krause und Baader als solche Philosophen anzuführen, die in gewissen engeren Schülerkreisen als Philosophen ersten Ranges und Vollender der philosophischen Entwickelung gepriesen werden. Es ist soviel zuzugestehen, dass, wenn Schelling, Hegel und Schopenhauer nicht gelebt hätten, wir in Krause und Baader dem Ausland immer noch sehr achtungswerthe Proben der speculativen Begabung unseres Volkes entgegenzuhalten hätten. Aber mit jenen Denkern können sie sich doch nicht messen; neben ihnen erscheinen sie als schwächere Nebenschösslinge, welche die gemeinsame Wurzel der deutschen Philosophie in ihrer Ueberkraft neben dem Hauptstammbaum der geradlinigen Entwickelung hervorgetrieben. Keiner von beiden hat auch nur annähernd ähnliche Wirkungen auf den Zeitgeist gehabt, wie Kant, Fichte, Schelling, Hegel und Schopenhauer, und die Vertröstung auf die Zukunft, mit welche ihre Vertreter diesen Einwand zu entkräften suchen, erscheint um so grundloser, als bei dem rapiden Fortschritt der modernen Culturgeschichte die uns jetzt schon beinahe veraltet anmuthenden Schriften dieser Philosophen mit jedem Jahrzehnt mehr sich in steigender Progression von den die Gegenwart bewegenden Interessen entfremden. Nur in der Rechtsphilo-

sophie hat Krause einen immerhin sehr bescheidenen Einfluss geübt, der ohnehin mehr im Auslande (Belgien und Spanien) als in Deutschland selbst zur Erscheinung gekommen ist. Baader's ganze Richtung ist derart, dass wohl nur auf dem Gebiet der christlichen Religionsphilosophie, und zwar genauer der katholischen, ein Einfluss von ihr erwartet werden könnte; ein solcher könnte natürlich erst unter der Voraussetzung zu Tage treten, dass der Ultramontanismus im katholischen Deutschland gebrochen wird und sich eine deutsch-katholische Wissenschaft bildet.

Franz von Baader ist der Vertreter der deutschen Mystik im 19. Jahrhundert; er kann als Erneuerer der Mystik des Mittelalters und der Reformationszeit in die romantische Schule eingereiht werden. Seine Hauptstütze ist Jacob Böhme, und wenn er denselben auch ein wenig modernisirt und aus seinem Standpunkt vielseitigere Consequenzen gezogen hat, so wird man doch kaum behaupten können, dass er im Princip über denselben wesentlich hinausgekommen sei. Es fehlt ihm überhaupt jedes ruhige systematische Denken, jede zusammenhängende Durcharbeitung eines bestimmt begrenzten Gegenstandes; wie man dies bei Mystikern so häufig findet, irrlichtelirt sein Denken hin und her, giebt lauter abgerissene Brocken, und überlässt dem Leser, sich aus denselben, so gut er mag, ein Ganzes zusammenzusetzen. Dabei ist die Sprache dunkel, alterthümelnd und schwerfällig, und das ganze wissenschaftliche Denken im katholischen Glauben befangen und in das Vorurtheil einer geoffenbarten Wahrheit gefesselt. Ein solcher Standpunkt würde auf wissenschaftliche Beachtung gar keinen Anspruch haben, wenn Baader nicht eine gewisse urwüchsige Kraft und ein ungewöhnlicher Grad von speculativem Tiefsinn zu Gebote ständen, welche ihn für den Philosophen immerhin zu einer interessanten Erscheinung machen.

Krause ist eine ganz anders veranlagte Natur; er hat nächst Hegel von allen neueren deutschen Philosophen vielleicht den stärksten Hang zur Systematik; weil ihm aber ein entsprechender Grad von Tiefsinn abgeht, gelangt er nur zu einem schablonenhaften Schematismus, welche durch eine absonderliche erkünstelte Terminologie den Schein der Gedankentiefe und Gedankenstrenge vorzuspiegeln sucht, und die Dürftigkeit an philosophischem Ideengehalt unter dem Mantel der Gesinnungstüchtigkeit und trivialen Phrasenhaftigkeit ver-

birgt*). Von allen nachkantischen Philosophen Deutschlands steht er dem platten Rationalismus der vorkantischen Aufklärungsperiode mit ihrer Ideentrias von Gott, Freiheit und Unsterblichkeit am nächsten**), und es ist deshalb kein Wunder, dass gerade er, man kann sagen, der einzige ist, dessen Philosophie in romanischen Ländern Anklang und Verbreitung gefunden hat.

Ich glaube, dass diese hier in aller Kürze ausgesprochenen Urtheile über Herbart, Baader und Krause im Allgemeinen wohl überall Zustimmung finden dürften, ausser bei deren unmittelbaren Schülern oder mittelbaren Anhängern, welche übrigens bei den beiden Letztgenannten nur einen verschwindend kleinen Bruchtheil des urtheilsfähigen Publikums in Deutschland ausmachen, und ich meine, dass diese Thatsache genügen dürfte, um mich der näheren Begründung jener Urtheile zu überheben.

So sehen wir uns denn mit unserer Frage nach den bleibenden Resultaten der gesammten philosophischen Entwickelung auf die drei Namen: Schelling, Hegel und Schopenhauer, hingewiesen, welche in der That das glänzendste Sternbild am philosophischen Himmel des neunzehnten Jahrhunderts bilden, und unsere Aufgabe reducirt sich auf die Untersuchung, welches der haltbare Kern in den Systemen dieser grossen Denker sei, und in welchem Verhältniss des Gegensatzes, der Ausschliessung oder der ergänzenden Zusammengehörigkeit dieselben zu einander stehen.

6. Hegel und Schopenhauer.

Unter allen neueren Philosophen hat wohl keiner eine so bedeutende Schule hinterlassen wie Hegel, und dies ist keineswegs bloss der Unterstützung durch die preussische Regierung zuzuschreiben, sondern der inneren Beschaffenheit seiner Philosophie. Gestützt auf eine grossartige und blendende Conception von innerer

---

*) Wer sich zufällig eines Zeitungsreferats über einen der von den Krauseanern zusammenberufenen und geleiteten „Philosophencongresse“ erinnert, der kann sich daraus eine annähernde Vorstellung von dem Gedankenniveau der Krause'schen Philosophie und ihrer Ausdrucksweise bilden.

**) Charakteristisch ist auch die Wahlverwandtschaft der Krause'schen Philosophie mit dem gleichfalls in der vorkantischen Aufklärung wurzelnden Freimaurerthum.

Wahrheit, bewährte er den Werth seiner metaphysischen Grundgedanken, indem er den verschiedensten Zweigen der Philosophie, und dadurch indirect den verschiedenen mit ihr in Beziehung stehenden Wissenschaften, neue befruchtende Ideenkeime zuführte. Die Menge der Schüler, welche an dieser Arbeit theilnahmen, war nur ein Beweis, dass die Leistungsfähigkeit des Princips weit umfassender war als die Leistungsfähigkeit eines Menschenlebens. Fast alle bedeutenderen Leistungen in der Geschichte der Philosophie rühren von Hegelianern her; die hervorragendsten Aesthetiker der Gegenwart sind Hegelianer; die Rechtswissenschaft und protestantische Theologie haben von Hegel die wichtigste Förderung erfahren, und die letztere kehrt jetzt, nachdem die Schleiermacher'sche Richtung sich abgenutzt hat, von neuem zu Hegel zurück, um aus seinem Geiste frische Lebenskraft zu schöpfen. Für die Culturgeschichte und für das politische Leben der Gegenwart ist die Hegel'sche Auffassung der Philosophie der Geschichte mehr und mehr massgebend geworden, und man kann wohl sagen, dass der Geist der Hegel'schen Philosophie das gesammte Leben der modernen Wissenschaft durchdrungen und in seine Bahnen gelenkt hat, höchstens mit Ausnahme der Naturwissenschaft, wo übrigens die Einführung des Begriffs der Entwickelung in Gestalt der Descendenztheorie am Ende auch nur als ein von Hegel selbst noch ungeahnter Triumph des Hegelianismus zu bezeichnen ist. Allerdings ist dieser Einfluss im weiteren Sinne ein sehr indirecter gewesen, so dass die Wenigsten, welche von Hegel'schem Geiste beeinflusst sind, davon selbst etwas zu wissen pflegen; der Ideenstrom hat sich in zahlreiche Bäche und Rinnsale vertheilt und durchrieselt so unvermerkt befruchtend unser gesammtes wissenschaftliches Leben. Freilich hat der Hegelianismus bei dieser Vertheilung auch Vieles abstreifen müssen, was seinem Urheber vielleicht als das Wichtigste erschien; so vor allem die Methode der Dialectik mit ihrer unvollziehbaren Forderung der Identität des Widerspruchs, und mit ihrem constructiven Fortschreiten durch abstracte Begriffe ohne eingestandene Rücksicht auf den festen Boden der Erfahrung*). Aber durch diese Abstreifung vergänglicher Hüllen ist der bleibende Kern der Hegel'schen Philosophie erst zu um so

*) Vgl. meine Schrift: „Ueber die dialectische Methode" (Berlin 1868).

hellerem Glanze entblösst worden; er ist Gemeingut der geistig hochstehendsten Kreise des deutschen Volkes geworden, und es handelt sich jetzt wesentlich nur noch darum, den implicite umfassten Besitz zum Bewusstsein seiner principiellen philosophischen Bedeutung zu bringen. Die Philosophen der Hegel'schen Schule verkennen aber diese Sachlage und discreditiren den Hegelianismus fortdauernd dadurch, dass sie ihn mit Haut und Haaren, mit seinen principiellen Irrthümern und Verkehrtheiten conserviren zu müssen glauben. Glücklicherweise sind diese Hegelianischen Kathederphilosophen auf den Aussterbe-Etat gesetzt; sie bilden die Rudera einer vergangenen Zeit, denen jeder Nachwuchs fehlt.

Eine ähnliche, vielleicht minder extensive, aber dafür um so intensivere Wirkung, wie die Hegel'sche Philosophie auf die Wissenschaft und die Gelehrtenwelt, hat die Schopenhauer'sche in den letzten zwei Decennien auf die Literatur und die Schriftstellerwelt geübt. Die ganze Belletristik und Tagesliteratur der Gegenwart, wenigstens so weit sie von jüngeren Schriftstellern ausgeht, ist von Schopenhauer'schem Einfluss berührt, von seiner Schreib-, Empfindungs- und Denkweise durchdrungen, und dieser Geistesströmung vermögen sich selbst diejenigen nicht zu entziehen, welche das Schopenhauer'sche System als solches bekämpfen.

In der That ist das Schopenhauer'sche System als solches auch nicht geeignet, Schule zu machen und unbedingte Anhänger zu gewinnen. Kein anderes System der Neuzeit ist aus so verschiedenartigen Elementen zusammengeschweisst, und lässt die Widersprüche derselben so leicht erkennen. Das Grundprincip (des blinden unbewussten Willens), welches dem System seinen eigenthümlichen Charakter und seine Stellung in der Geschichte der Philosophie anweist, ist seiner Natur nach zu arm und inhaltsleer, um daraus umfassende Consequenzen für die allseitige Ausbildung eines philosophischen Systems ziehen zu können, und so ist es gleichsam durch seine eigene innere Armuth genöthigt, von aussen her Ergänzungen an sich zu ziehen, die ihm und sich untereinander grossentheils widersprechen (z. B. der platonische objective Idealismus dem Willensrealismus, der Materialismus dem subjectiven Idealismus u. s. w.). Die Grösse Schopenhauer's liegt nicht in seinem System, sondern in der Genialität seiner Aperçus, in deren jedem er ein Columbusei auf die allereinfachste Weise von der Welt auf

die Spitze stellt. Wegen dieser stets den Nagel auf den Kopf treffenden Intuition hat er etwas Bezauberndes für jeden Leser, der von der abstracten Begriffsdialectik eines Kant, Fichte, Hegel oder Herbart zu seiner Lectüre kommt; seine natürliche und glänzende Schreibweise reisst während des Lesens so sehr hin, dass man erst nach demselben zur Kritik gelangt und manch' einer von seinem Zauber umstrickt bleibt, dem die hinlängliche Selbstständigkeit des Denkens zu nachträglicher Kritik fehlt. Schopenhauer hat daher einen grossen Einfluss auf die Entwickelung des deutschen Stils geübt, und ganz besonders auf die Zurückführung der philosophischen Schreibweise zu einer natürlicheren und anschaulicheren Darstellung.

Aber so zahlreiche leidenschaftliche Verehrer er besitzt, so wird doch schwerlich einer sein System als Ganzes acceptiren. Der einzige, der sich öffentlich als reinen und treuen Vertreter der Schopenhauer'schen Philosophie bisher bekannte, Julius Frauenstädt, wandelte doch thatsächlich durch allerlei Interpretationen und Einschränkungen das System seines Meisters so sehr um, dass dieser selbst sich noch bei Lebzeiten von diesem Interpreten abwandte. Wenn er den subjectiven Idealismus Schopenhauer's einem transcendentalen Realismus in meinem Sinne des Worts anzunähern suchte, wenn er dessen metaphysischen objectiven Idealismus in eine möglichst unbemerkte Ecke zu schieben bemüht war, wenn er seinen Meister gegen den Vorwurf speculativer Anwandlungen gleichsam beschönigend entschuldigen zu müssen glaubte, wenn er endlich sogar den unabtrennbaren Charakterzug der Schopenhauer'schen Philosophie, den Pessimismus, sammt dessen excentrischen Consequenzen als eine zufällige Verirrung zu eliminiren versuchte, dann durfte man wohl eine gewisse Verwunderung nicht unterdrücken über den Anspruch, Schopenhauerianer im strengsten Sinne heissen zu wollen. Frauenstädt selbst hat neuerdings die Unhaltbarkeit dieses Anspruchs gefühlt, und ist in seinen „Neuen Briefen über die Schopenhauer'sche Philosophie" (Leipzig 1876) mit dem Versuch einer vollständigen Umbildung des Systems seines Meisters hervorgetreten (vgl. meine Kritik in „Unserer Zeit" 1876 Heft 4 u. 5 und „Revue philosophique" 1876 Nr. 6 et 7).

Hegel und Schopenhauer sind unbedingt diejenigen beiden Philosophen, welche den grössten Einfluss auf das geistige Leben

letzten beiden Menschenalter (seit 1815) in Deutschland geübt
m, wie Kant und Fichte auf das drittletzte Menschenalter
1—1815). Aber merkwürdiger Weise findet man bis jetzt fast
er nur entweder Hegel oder Schopenhauer in seiner vollen
eutung anerkannt. Die Anhänger Hegel's betrachten Schopen-
r als einen talentvollen Schriftsteller, lassen ihn aber durchaus
t als Philosophen, sondern höchstens als barocken Dilettanten
ler Philosophie gelten; die Verehrer Schopenhauer's dagegen
n gläubig das Urtheil ihres Meisters über Hegel nach, welcher
etzterem bekanntlich nur einen frechen Charlatan und kopfver-
enden Unsinnschmierer sah. In der That sind beide Stand-
kte polar entgegengesetzt; sie stossen einander ab und scheinen
gegenseitig auszuschliessen. Schopenhauer hält sich an die
chauung und unmittelbare Beobachtung, Hegel an den abstracten
riff und das speculative Denken; ersterer verwirft Fichte's und
elling's Systeme, auf welche letzterer sich stützt, als sinnlose
dbeuteleien, und sucht selber nur an Kant eine Anlehnung, aber
de an derjenigen Seite der Kantischen Philosophie, welche von
el bereits principiell überwunden war, nämlich dem subjectiven
lismus. Schopenhauer sieht den Intellect im materialistischen
e als ein Hirnproduct an und lässt als metaphysisches Princip
in den Willen gelten; Hegel hält umgekehrt den Begriff für
metaphysische Princip und den Trieb nur für ein aus der
ectischen Selbstbewegung des Begriffs entspringendes Resultat.
penhauer ist Pessimist im extremsten Sinne und lässt dem Op-
smus gar keine, auch nicht relative Berechtigung; Hegel ist
imist vom Kopf bis zur Zehe, und die pessimistische Seite der
tbetrachtung, obwohl sie nicht ganz fehlt*), tritt doch bei
so sehr vor der optimistischen zurück, dass diese allein der
chtung werth erscheint und den Charakter seines Systems be-
mt.

Es ist unter solchen Umständen kein Wunder, dass dem An-
ger eines jeden der beiden Standpunkte die philosophische
ehe und der Sinn des Gegenfüsslers unverständlich bleibt, dass
ausschliessliche Hingabe an eines dieser Systeme dem Begreifen
entgegengesetzten eine unübersteigliche Schranke zieht. Sollte

---

*) Vgl. Volkelt: „Das Unbewusste und der Pessimismus", S. 246—255.

da nicht der Gedanke nahe liegen, dass der Hegelianismus und der Schopenhauerianismus in ihren letzten Principien gleichberechtigte Gesichtspunkte sind, von denen aus die Welt in entgegengesetztem Lichte erscheint, und dass es nur darauf ankomme, den höheren Standpunkt zu finden, von dem aus die coordinirte relative Berechtigung beider und ihre gegenseitige Ergänzung zur vollen Wahrheit einleuchtet? Sagt doch Hegel selbst (Werke XV, S. 619): „Wo mehrere Philosophien zugleich auftreten, sind es verschiedene Seiten, die eine Totalität ausmachen, welche ihnen zu Grunde liegt". Schopenhauer's „Die Welt als Wille und Vorstellung" und Hegel's „Encyklopädie", welche beider Hauptwerke ausmachen, erschienen aber in der That fast gleichzeitig.

In keinem Lehrbuch oder Grundriss der Geschichte der Philosophie findet man das Bedürfniss anerkannt, den gleich bedeutenden Einfluss Hegel's und Schopenhauer's auf die Geistesbildung der Gegenwart durch Anerkennung der coordinirten Gleichberechtigung ihrer philosophischen Principien zu erklären. Entweder wird über Schopenhauer beiläufig referirt, und tritt die Verlegenheit zu Tage, ihn in die Entwickelung der neuesten Geschichte der Philosophie organisch einzureihen; oder aber Schopenhauer gilt als der einzige nennenswerthe deutsche Philosoph nach Kant, und über Hegel (sammt Fichte und Schelling) wird in Schopenhauer'scher Manier der Stab gebrochen. Noch weniger hat sich bis jetzt ein Verständniss für die Thatsache gezeigt, dass der Schlüssel für die Synthese der Principien Hegel's und Schopenhauer's nicht mehr erst gesucht zu werden braucht, dass der über beide hinausführende höhere Standpunkt in der Geschichte der Philosophie bereits gegeben ist, wenn auch nur im Princip gegeben ist, und zwar in Schelling's letztem System, welches er als „positive Philosophie" bezeichnet hat.

7. *Schelling.*

Schelling war eine wesentlich anders veranlagte Natur als Hegel und Schopenhauer, als Kant und Fichte, als Herbart und Krause. Wenn dieses systematische Geister waren, welche das Bedürfniss fühlten, einen einmal als höchste Wahrheit ergriffenen principiellen Standpunkt als solche zu erweisen und nach allen Seiten zum möglichst geschlossenen und fertigen System auszuarbeiten, so gehörte Schelling zu jener andern Classe von ewig lernenden, su-

chenden und forschenden Geistern, denen der errungene Standpunkt nie genügt, weil ihr Blick hinter demselben immer neue unermessliche Perspectiven ahnt. Die ersteren erfreuen sich jener glücklichen Selbstbeschränkung, welche im Stande ist, die letzterreichte Stufe der Wahrheit für die absolute Wahrheit anzusehen; die letzteren erkennen in jedem errungenen Princip immer nur eine neue Stufe zur Wahrheit, und kommen deshalb über unablässigem Weiterforschen und Ringen nach noch höheren Stufen niemals zu der Ruhe und dem Genügen, welche zur sysematischen Durchführung eines Princips erforderlich ist. Als speculative Denker stehen die letzteren höher als die ersteren, aber sie würden völlig unfruchtbar für die Menschheit sein, wenn sich nicht diese mit ihnen verbündeten, um die von ihnen errungenen Principien durch die Ausführung derselben zu verwerthen. Die schärfsten Typen der ersteren Art sind Aristoteles, Spinoza und Hegel, die der letzteren Plato, Leibniz und Schelling. Beide Classen sind gleich werthvoll und gleich unentbehrlich für die Geschichte der Philosophie, und es wird mehr ein Unterschied der persönlichen Sympathie sein, zu welcher von beiden man sich mehr hingezogen fühlt. So viel liegt auf der Hand, dass eine tiefere, umfassendere und nachhaltigere Wirkung auf das geistige Leben einer Zeit und eines Volkes von den systematischen Geistern zu erwarten ist, während die anderen, welche ewig unfertig von Versuch zu Versuch schreiten, nicht so geeignet sind, als Lehrer für die grosse Masse, wie als geistvolle Anreger für die spärliche Zahl der Selbstdenker zu wirken. So ist es denn auch kein Wunder, dass Schelling's unmittelbare Wirkung auf den Zeitgeist der modernen Bildung eine viel geringere ist als die von Hegel und Schopenhauer, dass sogar sein Name und seine Leistungen fast weniger als die von Kant und Fichte bekannt und gefeiert sind. Und doch ist er schon dadurch merkwürdig, dass sein Einfluss in zwei ganz verschiedenen Perioden (1798—1803 in Jena und 1841—1846 in Berlin) epochemachend in die Entwickelung der deutschen Philosophie eingegriffen hat, dass sein erstes System die Grundlage des Hegelianismus geworden ist, und dass sein letztes System, welches erst Mitte der 50er Jahre durch Veröffentlichung seines Nachlasses dem allgemeinen Urtheil zugänglich wurde, noch keineswegs nach Verdienst gewürdigt worden ist.

Verhältnissmässig am bekanntesten, wenigstens dem Namen

nach, sind Schelling's naturphilosophische Leistungen, durch wel
derselbe den subjectiven oder transcendentalen Idealismus Ficht
zu ergänzen suchte. Es war nach der völligen Subjectivirung
Philosophie durch Fichte der erste Versuch, wieder eine object
Philosophie zu gewinnen, und das von Fichte ganz ignorirte G
biet der Natur für das philosophische Denken zurückzuerobe
Der starke Drang, die Natur als Einheit, als inneres organisch
Leben, als das Ringen des unbewussten Geistes nach seiner G
staltung und Subjectivirung zu begreifen, verlieh diesen Bestreb
gen einen Werth für ihre Zeit, welchen sie nach dem Detail ih
Resultate nicht beanspruchen können. Der damalige Stand der e
pirischen Naturwissenschaften gab einer Philosophie der Natur
wenig festen Boden, so dass der Trieb, ein systematisches Ga
zu schaffen, nur durch willkürliche Phantasiegebilde einer verg
lich apriorischen Speculation befriedigt werden konnte. Gleichw
liefen auch im Einzelnen werthvolle Gedanken mit unter, und d
Schelling'sche Drang nach Einheit der Naturauffassung wirkte
der Stille segensreich fort, als im zweiten Drittel des 19. Ja
hunderts die stets wachsende Arbeitstheilung die empirischen N
turwissenschaften mehr und mehr in einzelne zusammenhangsl
Zweige zersplitterte. Erst jetzt, wo verschiedene Naturforscher w
der den Drang zu naturphilosophischer Zusammenfassung fühl
wird dieser principielle Werth der älteren Naturphilosophie Sch
ling's und seiner Schüler (Steffens, Oken) wieder mehr gewürdi
und dem schärferen Auge zeigen sich feine Fäden, welche
Vergangenheit mit der Gegenwart verknüpfen (z. B. der Einfl
Goethe's und Johannes Müller's auf Ernst Haeckel).

Schelling selbst hat indessen die Naturphilosophie als sol
niemals für einen principiellen philosophischen Standpunkt a
gegeben, sondern dieselbe immer nur als die eine, objective Se
seines ersten Systems bezeichnet, dessen andre, subjective Seite d
transcendentale Idealismus bildet. Die volle Klarheit über das V
hältniss beider Seiten und über die Art ihrer Synthese auf d
Standpunkt der „Identitätsphilosophie" ist ihm übrigens erst i
J. 1801 aufgegangen*), und deshalb wird man Schelling's erst

*) Vgl. die „Darstellung meines Systems der Philosophie" (Schelling
sämmtl. Werke Abth. I, Bd. 4).

System mit Recht in das 19. Jahrhundert setzen und die Schriften aus den letzten Jahren des vorigen Jahrhunderts als den allmählichen Durchbruch zu der Identitätsphilosophie ansehen dürfen.

Mehr als das Princip der Identität des Subjectiven und Objectiven im Begriffe der Vernunft hat Schelling eigentlich nicht gegeben; ehe er das System aus diesem einheitlichen Princip in einheitlicher Weise durchführen konnte, kam er zu dem Bewusstsein, dass dieses idealistische Princip der absoluten Vernunft selbst einer Ergänzung bedürfe, die er in dem realistischen Princip des Willens fand. Das erstere erhielt seine Ausführung im Hegel'schen, das letztere im Schopenhauer'schen System. Hieraus wird meine Behauptung erklärlich, dass das spätere System Schelling's eine Synthese der Hegel'schen und Schopenhauer'schen Philosophie darstellen soll, ohne dass doch Schelling die letztere gekannt zu haben scheint; er hatte aber vor Schopenhauer dessen Princip selbstständig gewonnen.

Auch in formeller Hinsicht nimmt Schelling eine Mittelstellung zwischen Hegel und Schopenhauer ein. Hegel ist das grossartigste Denkergenie für abstracte Speculation, welches die Erde je erzeugt hat. In einer so dünnen Luft, dass Anderen der Athem ausgeht, entfaltet er erst recht kühn und frei seine Schwingen, und schwebt ungeblendet der Sonne entgegen; wie ein jonglirender Athlet lässt er die wuchtigsten Gedankenblöcke mit spielender Leichtigkeit vor dem Blick des erstaunten Lesers auf und nieder tanzen. Aber dafür ist er der unmittelbaren Anschauung entfremdet, und seine dialectischen Gaukeleien haben nur zu oft etwas Willkürliches und Gewaltsames, seine Sprache wegen ihrer Abstractheit etwas Trockenes, Schwerfälliges und Pedantisches, so dass eine besondere Geistesanlage dazu gehört, um den positiven speculativen Gehalt aus seiner oft sophistischen Dialectik herauszulesen. Schopenhauer verhält sich ganz entgegengesetzt; er sucht so sehr als irgend möglich den Boden der Anschauung festzuhalten, und ist deshalb bei seiner ungewöhnlichen schriftstellerischen Begabung die Lectüre seiner geistvollen Schriften ein Genuss und eine Anregung für jeden Gebildeten. Indem er aber das, was nicht aufhören darf, Ausgangspunkt der Untersuchung und Controle derselben zu sein, womöglich während der ganzen Dauer der philosophischen Erörterung nicht verlassen will, beschneidet er sich selbst die Flügel, die ihn von

der Erfahrung zu den letzten Principien tragen sollten, verkümme
er sich absichtlich sein nicht unbedeutendes speculatives Talent, da
meistens nur gegen seinen Willen durchbricht. Schelling hält i
seinen besseren Arbeiten die rechte Mittelstrasse inne; er perho
rescirt die rein abstracte Begriffsdialectik Hegel's, setzt aber auc
nicht, wie Schopenhauer nur zu oft thut, das anschauliche Bild a
die Stelle des Gedankens, sondern er weiss, dass die Aufgab
der Philosophie ist, sich von der Anschauung zum Begriff zu e
heben, und dass es oft nützlich ist, schwierige abstracte Gedanke
durch nachträglich hinzugefügte Bilder und Vergleiche zu verdeut
lichen. Der Stil seiner vollendetsten Vorträge ist gleich fern vo
der unförmlichen Kathederpedanterie Hegel's wie von dem feuilletonistischen Esprit Schopenhauer's; er bietet das Muster einer aristokratischen, harmonischen Durchbildung, deren Schönheit sich freilich nicht aufdrängt, sondern aufgesucht sein will.

Es hat nunmehr unsere Aufgabe, die bleibenden und höchsten Resultate der gesammten geschichtlichen Entwickelung darzulegen, sich dahin präcisirt, dass es vor Allem darauf ankommt, den hauptsächlichen Gedankengehalt der philosophischen Leistungen Schelling's, Hegel's und Schopenhauer's sich klar zu machen, und dieselben in ihrer organischen Zusammengehörigkeit und gegenseitigen Ergänzung zu begreifen. Dieser enger begrenzten Aufgabe wollen wir in den nachfolgenden Betrachtungen näher treten.

II. Schelling's Identitätsphilosophie.

(1867.)

1. *Der Schritt über Fichte hinaus.*

„Die Philosophie hat höhere Forderungen zu erfüllen, und die Menschheit, die lange genug, es sei im Glauben oder im Unglauben, unwürdig und unbefriedigt gelebt hat, endlich in's Schauen einzuführen. Der Charakter der ganzen modernen Zeit ist idealistisch, der herrschende Geist das Zurückgehen nach innen. Die ideelle Welt drängt sich mächtig an's Licht, aber noch wird sie dadurch zurückgehalten, dass die Natur als Mysterium zurückgetreten ist. Die Geheimnisse selbst, welche in jener liegen, können nicht wahrhaft objectiv werden als in dem ausgesprochenen Mysterium der Natur. Die noch unbekannten Gottheiten, welche die ideelle Welt bereitet, können nicht als solche hervortreten, ehe sie von der Natur Besitz ergreifen können. Nachdem alle endlichen Formen zerschlagen sind und in der weiten Welt nichts mehr ist, was die Menschen als gemeinschaftliche Anschauung vereinigte, kann es nur die Anschauung der absoluten Identität in der vollkommensten objectiven Totalität sein, die sie auf's neue und in der letzten Ausbildung zur Religion auf ewig vereinigt."

Mit diesen Worten schliesst Schelling die Einleitung in der zweiten Auflage (1802) der „Ideen zu einer Philosophie der Natur": sie deuten die Unbefriedigung mit dem Fichte'schen Standpunkte und die Richtung, in welcher die Ergänzung desselben gesucht wurde.

Ich setze als bekannt voraus, wie die gemeine Verstandesphilosophie vor Kant in Frankreich und Deutschland über die Dinge

darauf losphilosophirte, als verstände sich ihre Realität von selbst; desgleichen, wie dieser naive, oder dogmatische Realismus durch Kant's Kriticismus gebrochen wurde und erst Fichte ein neues positives System aufstellte, den subjectiven Idealismus. Es konnte nicht ausbleiben, dass diese Stufe der Entwickelung bald die heftigsten Anfechtungen erfahren musste, da sie dem praktischen nach aussen gerichteten Instinct des Menschen nicht Genüge that, und die Frage nach der Realität einer von mir unabhängigen Aussenwelt als eine bloss speculative darzustellen suchte. Wenn sie nun aber gar die sogenannte todte Natur, die nicht mehr in der Form beschränkter Ichs erscheint, ignoriren musste, so konnte ihr diese Interesselosigkeit wohl verziehen werden (und immer noch leichter als dem Materialismus die für die Welt des Geistes), aber sie musste offenbar getadelt werden und zu einer Reaction führen, die der Natur ein vorwiegendes Interesse zuwandte. Diese Reaction zeigte sich in Schelling's 1797 erschienen „Ideen zur Philosophie der Natur", einem Versuch, der in seiner ersten Gestalt durchaus noch kein klares Verhältniss zum Fichte'schen Idealismus zeigt. Erst nach und nach bildete sich im Rückblick auf den lange Zeit vergessenen Spinoza und wohl nicht ohne wesentliche Einwirkung des ihm damals eng befreundeten Hegel, in Schelling das Doppelsystem der „Identitätsphilosophie" heraus, als dessen eine Seite die im „Transscendentalen Idealismus" (1800) gegebene Bearbeitung des Fichte'schen Systems sich darstellt, während als seine andre Seite die Naturphilosophie in ihren verschiedenen Ueberarbeitungen und Gestalten*) Geltung behält.

Der naive Realismus wie der subjective Idealismus hatten sich ein jeder für sich als einseitig erwiesen, und die Durchführung des Fichte'schen Systems hatte nur dazu gedient, den die Zeit beherrschenden Gegensatz des Idealen und Realen, des Subjectiven und Objectiven auf die äusserste Spitze zu treiben. War denn aber dieser Gegensatz wirklich so unversöhnlich, wie er schien, bedurfte es nicht bloss eines kühnen Griffes, um den Gordischen Knoten zu zerhauen? Schon Fichte hatte ja die Sphäre des beschränkten Ich

*) „Von der Weltseele" (1798); „Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie" (1799), verschiedene Abhandlungen in der „Zeitschrift für speculative Physik" in den folgenden Jahren und endlich das „System der gesammten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere" (1804).

dividuums bei seiner Betrachtung zerbrochen und war auf dem Standpunkte des absoluten Ich im reinen Selbstbewusstsein zu einer absoluten Identität des Subjects und Objects gelangt, nur dass diese Identität eine einseitige, d. h. bloss von einseitigem, nämlich subjectivem Standpunkte gesehene, geblieben war, eine Identischsetzung, in welcher das unendliche Wesen — das Subject — sich als Object setzt, sich in einer endlichen Form anschaut. Man braucht nur einmal die Identität auch von der andern, nämlich objectiven Seite anzusehen — wie nämlich das Wesen sich aus der Form zurücknimmt, oder wie die Objectivität wieder zur Subjectivität, die Endlichkeit zur Unendlichkeit zurückkehrt — und dann diese beiden Identitäten als identisch anzuerkennen, so hat man die Einseitigkeit überwunden und nun erst wahrhaft die absolute Identität oder die Identität des Absoluten erreicht (das „Absolute“ ist nämlich für Schelling nichts anderes als eben die ungetrennte Einheit dieser drei Identitäten, in welcher die relative Einseitigkeit des Subjectiven und Objectiven endgültig überwunden ist). So ist „die Philosophie Wissenschaft des Absoluten; aber wie das Absolute in seinem ewigen Handeln nothwendig zwei Seiten, eine reale und eine ideale, als Eins begreift, so hat die Philosophie, von seiten der Form angesehen, sich nach zwei Seiten zu theilen, obgleich ihr Wesen eben darin besteht, beide Seiten als Eins in dem absoluten Erkenntnissact zu sehen“.

2. *Das Grundprincip der Identitätsphilosophie.*

Es ist hier nur jene schon von Kant gegebene Andeutung ausführlich als Princip der Philosophie an die Spitze gestellt, dass nämlich das „Ding an sich“ und das, was das Wesen des Subjects ausmacht, im Grunde eins und dasselbe sind. Wie es für Kant eigentlich nicht „Dinge an sich“, sondern nur „Ding an sich“ (im Singular) giebt, wie es bei Fichte nicht viele Ichs, sondern nur Ein absolutes Ich giebt, von dem die beschränkten Ichs blosse phänomenale Einschränkungen sind, so gut giebt es jetzt nur noch Ein Absolutes, ein „Subjectobject = Objectsubject“, von dem die Dinge wie die beschränkten Ichs nur Erscheinungen in besonderen Formen sind. Indem das Wesen sich zur Form gestaltet, das Unendliche sich in das Endliche einbildet, das Subject sich objectivirt, wird

die *natura naturans* des Spinoza zur *natura naturata*. Indem das Endliche zum Unendlichen zurückstrebt, das Subject aus der Objectivation zu sich zurückkehrt, muss auch die reale Natur zum Idealen, zur Subjectivität zurückkehren, wie sie dies in ihren stufenweise höher und höher steigenden Producten (Krystall, Pflanze, Thier, Naturmensch, Culturmensch) deutlich zeigt. Aber nur so ist dieser Doppelprocess nicht vorzustellen, als ob eine lange Zeit nur die eine, und dann eine andere Zeit lang nur die andere Seite desselben spielte; sondern dieser Process ist ein ewiger ohne Vor und Nach, „da es zur Idee des Absoluten gehört, dass sein Wesen ihm auch Form und die Form das Wesen sei". So ist jeder herauszuhebende Moment des Processes eine Subject-objectivirung, nicht eine blosse Objectivirung oder Subjectivirung, oder mit anderen Worten, es ist die absolute Identität des Subjectiven und Objectiven, des Idealen und Realen, in qualitativer Hinsicht auf jeder Stufe festgehalten, und der einzige Unterschied besteht in dem quantitativen Gradverhältniss, in welchem die beiden Seiten der Identität in den endlichen Dingen zur Erscheinung kommen. Denn in den endlichen Dingen, in den beschränkten Producten oder Offenbarungen des Absoluten zeigt sich allerdings ein gradweise verschiedenes Vorwiegen entweder der subjectiven oder objectiven Seite, welches sich freilich im Grossen und Ganzen wieder compensirt, so dass im Grossen und Ganzen der erscheinenden Welt dieselbe absolute Identität, auch in der Quantität der verschiedenen Seiten gewahrt bleibt, die überhaupt im Absoluten oder im unendlichen Wesen selbst nie gestört wird.

Dieses grosse Princip der ungetrennten Wechseldurchdringung und Wesenseinheit des Idealen und Realen, das Spinoza in naiver Weise in seiner Substanz ausgesprochen und Leibniz sich bemüht hatte, an der Monade, dem Individuum, nachzuweisen, dieses grosse Princip wird hier noch einmal an die Spitze der Philosophie gestellt, nachdem die Versuche, es nicht zu beachten, nur um so schärfer das Bedürfniss desselben als Grundlage jeder einheitlichen und widerspruchslosen Weltanschauung, als Bedingung jeder wahrhaften Philosophie im höchsten Sinne an's Licht gestellt hatten. Durch dieses Princip ist natürlich die Basis der Fichte'schen Philosophie, die Leugnung der transcendenten Realität der Aussenwelt gestürzt, da nunmehr sowohl die objective Welt der Naturwesen

wie die subjective Gedankenwelt in gleicher Weise als Producte desselben absoluten Subject-Objects begriffen sind; die Natur ist demnach zwar auch hier noch Erscheinung, aber objectiv gesetzte, oder „göttlich gesetzte" Erscheinung, nicht mehr wie bisher bloss subjectiv gesetzte; sie ist eben ein directes, nicht durch mein Bewusstsein vermitteltes Product des Absoluten, und würde als solches auch dann noch unverändert fortexistiren (und zwar in den Formen von Raum und Zeit existiren), wenn sie von keinem Bewusstseinssubject mehr angeschaut würde. Die Consequenz dieser Auffassung führt nothwendig zu einem vollständigen Umsturz der idealistischen Grundsätze der Kantischen Erkenntnisstheorie; aber dieser Consequenz ist Schelling sich erst in einer viel späteren Periode seines Lebens bewusst geworden. Der Grund liegt darin, dass in der Naturphilosophie noch gänzlich die Anwendung des Begriffes einer geschichtlichen Entwickelung auf die Natur fehlt, dass dieselbe vielmehr als eine im Ganzen sich gleich bleibende Summe von Einzelkreisläufen (z. B. Keim, Pflanze, Frucht) aufgefasst wird. So erscheint der Naturprocess nicht als ein zeitlicher, sondern als ein ewiger, nicht als ein realer, sondern als ein objectiv-idealer Process, oder mit anderen Worten: die relativ-realistische Ergänzung zum transcendentalen Idealismus Fichte's ist doch noch im Idealismus befangen, sie bringt nur zum *subjectiven* Idealismus einen *objectiven* hinzu, ohne schon zu einem *wahren* Realismus vorzudringen, welchen Schelling erst in seiner positiven Philosophie als eine Ergänzung zu dem *absoluten* Idealismus sich eroberte.

Mit jenem Princip der Identität an der Spitze konnte nun, nachdem der Monismus durch Kant und Fichte neue Grundlagen erhalten hatte, Schelling mit Recht behaupten, dass bei ihm „es sich nicht mehr von einer ausser- oder übernatürlichen Sache handelt, sondern ron dem unmittelbar-Nahen, dem allein-Wirklichen, zu dem wir selbst mitgehören und in dem wir sind. Hier wird keine Schranke übersprungen, keine Grenze überflogen, weil es in der That keine solche giebt. Alles was man gegen eine Philosophie, die vom Göttlichen handelt, vorlängst vorgebracht hat, ist gegen uns völlig eitel; und wann wird endlich eingesehen werden, dass gegen diese Wissenschaft, welche wir lehren und deutlich erkennen, Immanenz und Transcendenz gleich leere Worte sind, da sie eben selbst diesen Gegensatz von Immanenz und Trans-

cendenz aufhebt, und in ihr alles zusammenfliesst zu Einer Gotterfüllten Welt?"

Wenn nun dieses Princip der absoluten Identität das ist, woran die ganze Philosophie hängt, so muss es selbst auch das Unerschütterlichste und Unzweifelhafteste sein. Es wird zunächst nicht bloss ein begriffliches Wissen sein können, sondern ein anschauliches sein müssen; denn „nichts ist für uns wirklich, als was uns ohne alle Vermittelung durch Begriffe unmittelbar gegeben ist. Nichts aber gelangt unmittelbar zu uns anders als durch die Anschauung, und deswegen ist Anschauung das Höchste in unserm Erkenntniss." Die Anschauung, durch welche wir uns des Princips vergewissern, muss speciell eine transcendentale Anschauung sein, da sie das Transcendente ebensowohl wie das Immanente in sich begreift, nämlich beide identificirt. Es ist natürlich nicht eine Sinnesanschauung, sondern eine Vernunftanschauung oder intellectuelle Anschauung, sowie die von mathematischen Grundsätzen, und mit ebenso apodictischer Gewissheit von der Nothwendigkeit und ewigen Wahrheit des Angeschauten versehen wie jene. Freilich lässt sich diese Anschauung so wenig wie diese Grundsätze deductiv demonstriren, da sie vielmehr als „Princip aller Demonstration, als der Grund aller Evidenz nur sich selbst beweisen kann", so dass sie ebenso wie unbeweisbare mathematische Grundsätze etwas Mystisches behält und nur für denjenigen überzeugend ist, der sie mystisch zu reproduciren vermag. Im Bewusstsein kann sie nämlich gar nicht vorkommen, „da Bewusstsein Object voraussetzt, intellectuale Anschauung aber nur dadurch möglich ist, dass sie gar kein Object hat", vielmehr Identität von Subject und Ocject vor der Auseinanderlösung beider ist. Sie ist das unentbehrliche Organ des transcendentalen Philosophirens, welches von ihr beständig begleitet sein muss: „alles vorgebliche Nichtverstehen jenes Philosophirens hat seinen Grund nicht in seiner eigenen Unverständlichkeit, sondern in dem Mangel des Organs, mit dem es aufgefasst werden muss." Ich kann hierzu die Bemerkung nicht unterdrücken, dass es keine gefährlichere Klippe für eine Philosophie giebt, als die Inanspruchnahme eines besonderen Organs des Denkens, zumal für einen Act, dessen Vorhandensein sie anderweitig nicht einmal erweisen zu können eingestehen muss.

Wenn die Philosophie die absolute Wissenschaft sein soll, so

m sie, „um auf absolute Weise zu wissen, auch nur vom Abso-
m wissen"; dann freilich „ist klar, dass schon die erste Idee der
ilosophie auf der stillschweigend gemachten Voraussetzung einer
ifferenz (Ununterschiedenheit) des absoluten Wissens mit dem
solnten selbst, demnach darauf beruhe, dass das absolut-Ideale
absolut-Reale sei". Aber leider beruht diese Schlussfolgerung
der unbewiesenen kühnen Voraussetzung, dass die Philosophie
absolute Wissenschaft sei; und sogar wenn dies feststände, so
mt doch Schelling selbst ein, dass mit derselben „noch keines-
gs etwas für die Realität dieser Idee bewiesen sei". Freilich
bt er auch zu, dass dieselbe, wenn auch nicht direct, so doch
irecterweise beweisbar sein könne, d. h. hier: auf inductivem
ge; aber er verfolgt diesen Gedanken nicht weiter, und begnügt
h mit der Behauptung einer unmittelbaren und absoluten Evidenz
nes Princips, von welchem er dann in apriorischer deductiver
ise beide Seiten seiner Philosophie ableitet.

3. *Die Naturphilosophie.*

Hätte Schelling seinen eben erwähnten Gedanken, dass die ab-
te Identität des Realen und Idealen wenigstens indirect auf in-
ctivem Wege beweisbar sein müsse, und hätte er die Führung
ses indirecten Beweises als die eigentlichste und höchste Auf-
be der Naturphilosophie erfasst und festgehalten, so hätte diese
den damaligen Stand der Naturwissenschaften ein Musterwerk
rden können, während sie in ihrer gegebenen Beschaffenheit
tz aller in ihr enthaltenen geistreichen Ideen für einen natur-
ssenschaftlich gebildeten Leser geradezu ungeniessbar ist, weil
die Mangelhaftigkeit der damaligen naturwissenschaftlichen
nntnisse durch willkürliche Erdichtungen (sogenannte apriorische
nstructionen) zu ersetzen sucht. Was in der philosophischen
rm- und Drangperiode am Schlusse des vorigen Jahrhunderts,
jener Zeit des Gährens der Naturwissenschaften, verzeihlich
r, das erscheint widerlich abgeschmackt unter den Nachbetern
ser Richtung, welche dadurch, dass sie einen mit Worten spie-
den Formalismus bis tief in dieses Jahrhundert hineinschleppten,
an und für sich richtige und geniale Idee einer Philosophie der
tur völlig zum Gespött machten.

Es ist ziemlich gleichgültig, ob dieselbe vor oder nach dem transcendentalen Idealismus besprochen wird, da beide parallel laufen und von verschiedenen Seiten eine in ihrem Wesen identische Construction geben, indem „die Naturphilosophie das Objective zum Ersten macht, um das Subjective daraus abzuleiten", während der transcendentale Idealismus „vom Subjectiven, als vom Ersten und Absoluten auszugehen hat, um das Objective aus ihm entstehen zu lassen". Zwar ist begrifflich der Idealismus das Frühere, weil erst in ihm überhaupt das Objective und seine Wissenschaft vor dem Philosophen gerechtfertigt wird, weil aus ihm erst verstanden wird, wie man darauf kommen kann, aus der Voraussetzung einer absoluten Intelligenz die Naturkräfte als Stufen ihrer Subjectivirung construiren zu wollen, und weil aus ihm erst die Methode sich ergiebt, „deren Princip ist, dass die frühere Stufe, oder was aus dieser sich erzeugt, stets der folgenden höheren zum Gegenstand (Object) wird," an dessen Gegensatz dann auch das Subject auf höherer Stufe hervorspringt. Dies alles sollte dazu führen, den Idealismus voranzustellen, aber andererseits ist nicht nur die Naturphilosophie historisch das frühere Product Schelling's, welches am Fichte'schen System bereits sein Relief hat, sondern ist auch der transcendentale Idealismus diejenige von beiden Gestalten, welche dem absoluten Erkenntnissact (jener absoluten Wechsel-Identification von Subject und Object, welche ebenso das absolute Wesen oder Sein wie der absolute Gedanke oder Denken ist) näher steht, als die in ein anderes, das Reale, gewendete Seite der Natur, und welche somit „auch unmittelbar zum Wesen der Dinge führt", und „nur Einen Schritt zu thun übrig lässt, um auf das in ihm ideal entworfene Gerüst das System der absoluten Philosophie in ihrer Totalität" (Hegel's absoluten Idealismus) „aufzutragen". Aus diesen Gründen scheint es sachgemässer, mit der Naturphilosophie zu beginnen. Eine tiefer eindringende Behandlung ihres speciellen Inhalts würde schon aus den oben angeführten Erwägungen fruchtlos sein; ich unterlasse daher die Ausführung solcher werthlosen und unhaltbaren Schemata, wie:

Organische	Allgemeine	Anorganische Natur.
Bildungstrieb	Licht	Chemischer Process
Irritabilität	Elektricität	Elektrischer Process
Sensibilität	Ursache des Magnetismus?	Magnetismus?

ıd will nur einiges über Schelling's Auffassung der Materie und ɪer seine Annahme des Waltens eines physischen Princips im ateriellen Organismus der Welt sagen.

„Keine Untersuchung war für die Philosophen jeder Zeit von ı vielem Dunkel umgeben als die über das Wesen der Materie. nd dennoch ist die Einsicht in dieselbe nothwendig zur wahren hilosophie. . . . Die Materie ist das allgemeine Samenkorn des niversums, worin alles verhüllt is, was in den späteren Entwicke- ngen sich entfaltet. Gebt mir einen Atom der Materie, könnte ɪr Philosoph und Physiker sagen, und ich lehre euch das Uni- ɪrsum daraus zu begreifen." Dieses Urtheil über die Wichtigkeit ɪs Gegenstandes ist nicht übertrieben, da von seiner Auffassung ɪr ganze Charakter der Naturseite einer Philosophie abhängen ird. Kant hatte im Zusammenhange mit seiner Leugnung der anscendenten Realität des Raums die Materie aus Anziehung und bstossung als allgemeinen Kräften ohne räumliche Fesselung und ɪntralisation derselben zu construiren gesucht, natürlich ein für e exacte Wissenschaft ganz unbrauchbares Unternehmen, das ɪsserdem an inneren Widersprüchen litt. Schelling behielt nun rar mit Recht jene Kräfte bei, griff aber auf die „metaphysischen ɪnkte" oder Atom-Monaden des Leibniz zurück, dessen Philosophie ɪerhaupt wiederherstellen zu wollen er in der Einleitung zu den deen zur Philosophie" offen erklärt. Er räumt der Naturwissen- haft ein, dass für den Standpunkt der Empirie die Atomistik das ɪzige consequente System sei, und tadelt die Gedankenlosigkeit ɪrjenigen Naturforscher, welche sich dieser Einsicht verschliessen. ɪf der andern Seite hält er Kant's dynamische Construction der aterie aufrecht, aber er localisirt die Kräfte in ganz bestimmter 'eise, indem er ihre Wirkungen auf mathematische Punkte bezieht, ɪd giebt dadurch erst ihren Wirkungsrichtungen diejenige Be- immtheit, ohne welche sie weder in Rechnung zu stellen noch berhaupt in concreten Fällen exact zu benutzen sind. Durch diese ıdividuelle Centralisation der Kräfte zu punctuellen Kraftmonaden ird nämlich der Dynamismus selbst zur Atomistik — zu dem, was ie Naturwissenschaft braucht — und Schelling nennt seine Auf- ɪssung ausdrücklich dynamische Atomistik. Freilich sind diese raftmonaden an und für sich, oder ihrem Wesen nach, jenseit des aumes *(extensione priores)*, aber dies ist auch begrifflich nothwendig.

Denn „was untheilbar ist (das Atom), kann nicht Materie sein, sowie umgekehrt, es muss also jenseit der Materie liegen; aber jenseit der Materie ist die Intensität", die an sich mit dem Raume nichts mehr zu thun hat; es genügt vollständig, dass ihre Wirkungen räumlich oder im Raume sind, denn nur auf diese kommt es in der Physik an. An einer solchen dynamischen Atomistik hat die Naturwissenschaft aber auch in der That alle Anhaltspunkte, welche sie braucht, und es ist ein grosser Irrthum, ausser der Zusammensetzung der Materie aus solchen Kraftmonaden nun noch ein stoffliches Substrat zu suchen, das zu keiner physikalischen Erklärung Beihülfe gewähren kann, da dort immer nur Kräfte agiren. „Wer sagt, dass er sich kein Handeln (einer Kraft) ohne Substrat zu denken vermöge, gesteht eben dadurch, dass jenes vermeintliche Substrat des Denkens selbst ein blosses Product seiner Einbildungskraft, also wiederum nur sein eigenes Denken sei, das er auf diese Art in's Unendliche zurück als selbstständig vorauszusetzen gezwungen ist. Es ist eine blosse Täuschung der Einbildungskraft, dass, nachdem man einem Object die einzigen Prädicate, die es hat, hinweggenommen hat, noch etwas, man weiss nicht was, von ihm zurückbleibe."

So hat Schelling in der That die Aufgabe im Princip gelöst, die Materie aus immateriellen, unstofflichen Elementen in einer solchen Weise aufzubauen, dass die Naturwissenschaft, die zu seiner Zeit noch sehr getheilt darüber dachte, sich nach und nach immer enger und enger dieser Auffassung angeschlossen hat. Die Materie und die ganze aus ihr erbaute Welt ist nun nicht mehr ein todter Niederschlag *(caput mortuum)* eines, wer weiss wann, stattgehabten Schöpfungsactes, sondern sie ist ein labiler, stets wechselnder Gleichgewichtszustand in dem lebendigen Spiel von Kräften, d. h. von räumlichen Aeusserungen des unräumlichen Absoluten. So existirt die Natur eigentlich nie als Product, sondern nur als beständiges Producirtwerden, sie ist nie, sondern wird immerfort, und alle ihre einzelnen Producte sind nur Scheinproducte, die bei näherem Zusehen sich in ein Widerspiel von Thätigkeiten des Absoluten auflösen. Eine Hauptrolle bei diesem Widerspiel entgegengesetzter Thätigkeiten spielt in Schelling's Naturphilosophie der Begriff der Polarität, den er mit ganz besonderer Vorliebe überall anzubringen sucht, und der für das physikalische Gebiebt die-

selbe Bedeutung hat, wie der der Entgegensetzung für den Idealismus.

Nach Obigem wird man jetzt die Worte Schelling's verstehen: „Die Kraft, die sich in der Masse der Natur ergiesst, ist dem Wesen nach dieselbe, welche sich in der geistigen Welt darstellt, nur dass sie dort mit dem Uebergewicht des Reellen, wie hier mit dem des Ideellen zu kämpfen hat .... ein Gegensatz aber nicht dem Wesen, sondern nur der Potenz nach. Der sogenannten todten Natur fehlt nur der letzte potenzirende Act, wodurch ihre Qualitäten in Empfindungen, ihre Materien in Anschauungen verwandelt würden; und weil jeder folgende Moment den vorhergehenden, als den, auf welchem er ruht, festhält, wie die Materie den Stoff, der Organismus die Materie fesselt, so zieht auch die Vernunft wieder den Organismus nach sich; und dies ist der Grund, warum wir, obgleich auf der letzten Höhe, doch nicht reine Geister sind. Nach unserer Weise zu reden, können wir also sagen: alle Quantitäten seien Empfindungen, alle Körper Anschauungen der Natur, die Natur selbst mit allen ihren Empfindungen und Anschauungen gleichsam erstarrte Intelligenz."

Ueber die Ausnahmslosigkeit der Naturgesetze und das Wesen bestimmter Kräfte hat Schelling weit klarere Begriffe, als die Mehrzahl der Physiologen noch längere Zeit nach ihm hatte. So spricht er es ausdrücklich aus, dass es keine anderen Naturkräfte in der organischen Natur als in der anorganischen giebt, dass der Begriff Lebenskraft ein völlig leerer Begriff ist, und dass es nichts geben kann, was die anorganischen Naturkräfte in den Organismen zu verändern oder zu suspendiren im Stande wäre. Wohl aber ist er sich dessen bewusst, dass Organisation nur da ist, wo im Beschauer Ideen von Zweckmässigkeit aufgeregt werden, dass die Natur aber solche Ideen nur dann aufregen kann, wenn sie jene Kräfte in ein freies Spiel versetzt. Das Princip aber, welches jene blinden Kräfte in jenes freie Spiel versetzt, dessen Resultat das Leben ist, das Princip, welches der gesetzmässigen Wirksamkeit jener Kräfte die bestimmte Richtung zur zweckmässigen Organisation verleiht, dieses Princip kann, da es Ursache des Lebens ist, nicht wiederum Product des Lebens sein, es kann nicht von aussen in die organische Materie hineingekommen sein, da es sich im Gegentheil dieselbe angebildet hat, und, indem es ihr Individualität verlieh, sich

mitindividualisirte. In dieses Princip, das für jedes äussere Auge sich in sein eigen Werk verhüllt, und nur nach innen dem individuellen Gefühl als immer reger Trieb sich offenbart, in diesem Princip, das „die Continuität der anorganischen und organischen Welt unterhält und die ganze Natur zu Einem allgemeinen Organismus verknüpft, erkennen wir auf's Neue jenes Wesen, das die älteste Philosophie als die gemeinschaftliche Seele der Natur ahnend begrüsste.“ Dieser Auffassung der Natur als eines beseelten Organismus, was nur ein populärer Ausdruck für die Identität des Subjectiven und Objectiven ist, hat Schelling eine eigene Schrift: „Von der Weltseele“ (1798), gewidmet.

Auch den Grundsatz des Materialismus, dass nur durch die Affection des Organismus eine bewusste Vorstellung, überhaupt Empfindung möglich werde, macht Schelling sich zu eigen, aber er schränkt ihn wohlweislich auf bewusste Vorstellung ein. Dies führt dazu, dass nur durch die Organisation, überhaupt durch die Natur, das Bewusstsein möglich wird. „Soll das Absolute sich selbst erscheinen, so muss es sich als von etwas Anderm, etwas Fremdartigem abhängig erscheinen“; dieses Andere gewinnt es eben durch sein Uebergehen in die Realität, indem es in der Natur das Andere seiner selbst (das Reale als das Andere des Idealen) wird. So ist denn nur „das Bewusstsein“, nach welchem das Absolute ringt, dasjenige, „um was es in der ganzen Schöpfung zu thun ist“; der Transcendentalphilosophie, zu der wir jetzt übergehen, ist „die Natur nichts anderes als Organ des Selbstbewusstseins, und alles in der Natur ist ihr nur darum nothwendig, weil nur durch eine solche Natur das Selbstbewusstsein vermittelt werden kann“. Das Absolute an sich selbst ist nämlich blosse schlechthinnige Identität, und zu der Entgegensetzung (d. h. eben schon Verendlichung), ohne welche kein Bewusstsein denkbar ist, ist in ihm kein Raum. Nur insofern es sich in den endlichen Organismus versenkt und in diesem ein endliches empirisches Bewusstsein gewinnt, kann auch in Beziehung auf dieses endliche Bewusstsein von einem Bewusstsein des Absoluten gesprochen werden. So schlägt die reale Seite der Philosophie durch das erst in dem thierischen Organismus aufgehende Bewusstsein letzten Endes wieder völlig in's Ideale zurück. Das Resultat der ganzen Naturphilosophie lässt sich dahin zusammenfassen, dass die Natur nichts anderes als „gefrorenes Den-

ken" ist, eine „unreife Intelligenz", in deren unbewusstem Wirken der Charakter der Intelligenz schon vollständig sichtbar ist, wenn er auch noch nicht überall hat zum Bewusstsein durchbrechen können, weil bei ihr in der Identität des Subjectiven und Objectiven die subjective Seite noch von der objectiven überwuchert war.

4. *Der transcendentale Idealismus.*

Im transcendentalen Idealismus will Schelling selbst nichts anderes geben, als den von allen Schlacken gereinigten Geist der Fichte'schen Philosophie; aber er giebt in der That mehr, denn er fasst die Probleme zugleich tiefer und bedeutender auf, und behandelt den Gegenstand in einer freieren, mehr künstlerischen Weise, ganz abgesehen von der wirklichen Erweiterung und Vermehrung des Stoffes und von den genialen Funken seines Geistes, die nach den verschiedensten Richtungen hin darin ausgestreut sind. Der Grundunterschied, wodurch sein System sich entschieden über Fichte erhebt, ist die Aufdeckung jenes Gegensatzes von bewusster und unbewusster Thätigkeit des Ich, durch dessen stillschweigende Voraussetzung Fichte's subjectiver Idealismus überhaupt erst möglich wird. „Die Meinung desselben konnte nämlich nicht die sein, dass das Ich die Dinge ausser sich frei und mit Wollen setzte; denn nur zu vieles ist, dass das Ich ganz anders wollte, wenn das äussere Sein von ihm (von seinem bewussten Wollen und Wünschen) abhinge. . . . Um dies zeigte sich aber Fichte unbekümmert. . . . Angewiesen nun, die Philosophie da aufzunehmen, wo sie Fichte hingestellt hat, musste ich vor allem sehen, wie jene unleugbare und unabweisliche Nothwendigkeit (mit welcher die Vorstellungen von der Aussenwelt sich in's Bewusstsein einführen), die Fichte gleichsam nur mit Worten wegzuschelten sucht, mit den Fichte'schen Begriffen . . . sich vereinigen liesse." Da in dem Moment, wo ich mir Meiner bewusst werde, ich auch die Aussenwelt als schon für mich da-seiend vorfinde (eigentlich sogar noch früher), so kann auf keinen Fall das schon bewusste Ich die Aussenwelt sich produciren. „Nichts verhinderte aber, mit diesem jetzt in mir sich-bewussten Ich auf einen Moment zurückzugehen, wo es seiner noch nicht bewusst war, eine Region jenseit des jetzt vorhandenen Bewusstseins anzunehmen, und eine Thätigkeit, die nicht mehr selbst, sondern nur

durch ihr Resultat in das Bewusstsein kommt." So kann man es als den grossen Grundsatz des transcendentalen Idealismus aussprechen: es giebt keinen Inhalt meines Bewusstseins, der nicht ausschliesslich von mir selbst gesetzt wäre, da eine Einwirkung von etwas Aeusserem auf mich als unmöglich angesehen wird; insoweit aber dieser Inhalt nicht von mir frei gewollt und mit Bewusstsein gesetzt sind, sondern so weit er sich mir als objective Nothwendigkeit aufdringt, insoweit ist er von mir unbewusst gesetzt, d. h. durch eine Thätigkeit meines Ich, welche vor oder jenseit des Bewusstseins liegt. Nur aus dem Gefühl meiner Unfreiheit gegen einen Bewusstseinsinhalt der letztern Art, nur aus dem Zwange, den Ich, als Subject des Bewusstseins, mir gefallen lassen muss, ohne ihn fortschaffen oder ändern zu können, nur daraus und aus nichts anderm entspringt das Gefühl der empirischen Realität, welches sich mit solchem Bewusstseinsinhalt verknüpft. Man kann sich dies an dem Beispiel einer lebhaften Vision vergegenwärtigen, welche mir gerade denselben Eindruck der Realität macht wie eine sinnliche Wahrnehmung, weil ich gegen sie gerade so ohnmächtig bin wie gegen die letztere. Indem ich dem Bewusstseinsinhalt die Macht zuerkennen muss, meine Freiheit zu beschränken, muss ich ihm auch Realität zuschreiben, und indem ich in meiner bewussten Geistesthätigkeit die Quelle jener Realität nicht finde, schreibe ich ihm äussere Realität zu, da ich an eine unbewusste Geistesthätigkeit von mir nicht denke, und auch in dem Moment der Anschauung gar nicht denken kann, weil ich mich (in dem Producte jener unbewussten Thätigkeit) nicht gleichzeitig objectiv anschauen und als anschauend anschauen kann. „Auf dieser Unmöglichkeit im ursprünglichen Act des Selbstbewusstseins, zugleich sich Object zu werden und sich anzuschauen als sich Object werdend", beruht die Unzerstörbarkeit der Realität aller Empfindung trotz des besseren Wissens der Reflexion.

Diese Scheidung der unbewussten von der bewussten Thätigkeit des Ich macht es möglich, trotz des von Stufe zu Stufe (von der Empfindung zur Anschauung, von dieser zur Reflexion, von dieser zur Handlung) sich steigernden Inhalts des Bewusstseins denselben stets als ein Product des eigenen Ich und die Anschauung des scheinbar Fremden und Aeusseren (Empfundenes, Ding an sich, Materie, sinnliche Gegenstand, That) als eine blosse Selbstanschauung

zu erklären. Ja sogar, „was uns als ein Handeln auf die Aussenwelt erscheint, ist idealistisch angesehen nichts anderes als ein fortgesetztes Anschauen.“ Denn wenn die Aussenwelt, auf welche ich mich als handelnd anschaue, für mich nichts als meine Anschauung ist, so ist auch mein scheinbares Handeln auf dieselbe nichts als eine Aenderung in dieser meiner Anschauung von der Aussenwelt. Auch dass wir diese völlig blinde Thätigkeit des scheinbaren Handelns, durch welche wir die Anschauung unserer Aussenwelt verändern, für frei halten, „geschieht völlig durch dieselbe Täuschung, durch welche uns auch die Welt überhaupt objectiv wird“. Wenn wir in der Naturphilosophie sahen, dass nur durch die Affection des Organismus das Bewusstsein einer Vorstellung möglich wird, so ist dies jetzt, wo auch mein Organismus nur als eine meiner Selbstanschauungen von täuschender Realität erkannt ist, so zu verstehen, dass im Bewusstsein die Affection des Organismus der Vorstellung selbst als nothwendige Bedingung vorangeht.

„In allem, auch dem gemeinsten und alltäglichsten Produciren wirkt mit der bewussten Thätigkeit eine bewusstlose zusammen.“ Hierdurch wird auch der Gegensatz der Erkenntniss *a priori* und *a posteriori* aufgehoben. „Insofern nämlich das Ich Alles aus sich producirt, insofern ist Alles, nicht etwa nur dieser oder jener Begriff, oder wohl gar nur die Form des Denkens, sondern das ganze Eine und untheilbare Wissen *a priori*. Aber insofern wir uns dieses Producirens nicht bewusst sind, insofern ist uns nichts *a priori*, sondern alles *a posteriori*“, denn es tritt uns als ein schon Fertiges, und empirisch Gegebenes vor's Bewusstsein. Hiermitt tritt auch die bisherige Wichtigkeit der Kategorien in den Hintergrund, weil sie ihre ausnahmsweise apriorische Stellung verloren haben und mit dem übrigen Wissen wieder in einen Rang und eine Ordnung getreten sind. Demgemäss nimmt auch die Deduction der Kategorien einen weit kleineren Raum als bei Fichte ein, und ist der transcendentale Idealismus Schelling's mehr zu einer apriorischen Construction der Epochen in der von unten aufsteigenden Entwickelungsgeschichte des Selbstbewusstseins, einer Phänomenologie des Geistes geworden. Ich kann auf eine Reproduction dieses Gedankenganges schon des Raumes wegen nicht eingehen, sondern muss mich damit begnügen noch einige Hauptpunkte hervorzuheben, welche zum Verständniss des ganzen philosophischen Standpunktes

dienlich und charakteristisch sind. Auch muss ich bemerken, dass trotz der, Fichte weit überlegenen Darstellung im transcendentalen Idealismus dieselbe immer noch solche Schwierigkeiten bietet, dass die Lectüre im Ganzen wenig erquicklich ist, was grossentheils an der Methode des apriorischen Construirens aus der Idealität des Selbstbewusstseins (Ich = Ich) als Princip liegt, da natürlich nur durch unvermerkte Hineintragungen aus der Fülle der empirischen Kenntniss die Folgerungen aus einem so völlig leeren Princip Fleisch und Bein bekemmen können, während doch durch allerlei Wortschwall der Schein der reinen Deduction gewahrt werden soll.

5. Das individuelle Bewusstsein und das Absolute.

Einer der wichtigsten Punkte ist der, wie sich Schelling das Verhältniss des individuellen Ich zur sonstigen Welt denkt. Wenn Fichte sich damit begnügen kann, aus dem Rechtsprincip zu deduciren, warum Ich nothwendig andere freie Ichs als neben mir existirend anschauen muss, so acceptirt zwar Schelling diese Deduction, kann sich aber mit derselben nicht mehr begnügen, da die andere, reale Seite seiner Philosophie fordert, dass diese anderen freien Wesen nicht bloss für mich, sondern auch für sich ganz abgesehen von meiner Vorstellung existiren. Zunächst steht so viel fest, dass ich an der individuellen Einheit meines Bewusstseins die Beschränktheit und Endlichkeit meines Ich erkenne. Das Ich ist aber an sich nichts als absolute Identität, nämlich Identität des sich denkenden und des gedachten Ich, des Subjects und Objects im Act des Selbstbewusstseins, in welchem Acte es allein besteht, und ausser welchem es keine Existenz hat. Indem aber das Ich absolute Identität und nichts weiter ist, ist es auch in mir nichts anderes als in Dir und in Ihm, es ist vielmehr das Ich immer nur Ich (absolute Identität) und nichts weiter, es ist also überall Eins und Dasselbe, es füllt sozusagen die ganze Unendlichkeit. Nicht darin bin Ich von Dir verschieden, dass ich Ich bin (denn Ich bist Du ja auch), sondern insofern jeder von uns Ich ist, sind wir vielmehr gerade identisch, und unsere Verschiedenheit muss in etwas ganz anderem liegen. Das Ich an sich ist aber ferner auch als absolute Identität ein Unendliches, während ich Individuum ein Endliches bin. In der Art

nd Weise dieser Endlichkeit wird daher zu suchen sein, was Mich on Dir unterscheidet. Das absolute Ich, ohne diese Beschränkung ur Endlichkeit gedacht, ist aber eigentlich noch nicht Ich, denn ls rein Unendliches hat es sich noch nicht als Object, es ist also ort erst noch das Absolute schlechtweg zu nennen, welches seine chheit und damit sein Bewusstsein erst in seiner Verendlichung ndet, indem es zugleich beschränktes oder individuelles Ich wird. Venn also von einer unendlichen Intelligenz die Rede ist, so ist ies nicht so zu verstehen, „als ob die unendliche Intelligenz von er endlichen verschieden und etwa ausser der endlichen Intelligenz ine unendliche wäre. Denn nehme ich die besondere Beschränktheit der endlichen hinweg, so ist sie die absolute Intelligenz selbst. etze ich diese Beschränktheit, so ist die absolute ebendadurch ls absolute aufgehoben, und es ist jetzt nur eine endliche Intelligenz". „Dass ich überhaupt begrenzt bin, folgt also unmittelbar us der unendlichen Tendenz des Ichs, sich Object zu werden; die Begrenztheit überhaupt ist also erklärbar, aber die Begrenztheit überhaupt lässt die bestimmte (die Art und Weise ihrer eigenthümlichen Besonderheit) völlig frei, und doch entstehen beide in einem nd demselben Act (keine kann von der andern getrennt gedacht werden)." Die concrete Art und Weise dieser Bestimmtheit, welche meine Individualität ausmacht, und doch mit der Begrenztheit überhaupt zugleich gesetzt werden muss, macht das „Unbegreifliche und Unerklärliche der Philosophie" aus. Hier räumt Schelling ie Unbegreiflichkeit und Unerklärlichkeit des Princips der Individuation ein, einen Stein des Anstosses, den Hegel ebenso wenig ie er überwunden hat. Es geht aber so viel daraus hervor, dass ch, „insofern ich dieses Individuum bin, nicht das Producirende bin, ondern selbst zum Producirten gehöre". Wäre ich als dieses Individuum also nicht vorhanden, oder hörte meine Existenz plötzlich uf, so würde dadurch am Producirenden selbst nichts aufgehoben, ichts geändert. Gesetzt sogar, es gäbe überhaupt keine bestimmte Beschränktheit (d. h. nicht bloss meine Existenz, sondern die aller Bewusstseinsindividuen hörte plötzlich auf), so würde zwar keine bewusste Intelligenz mehr, aber es würde immer noch ein Universum und ein Weltprocess sein. Dass aber gerade in mir eine solche ganz bestimmte Beschränktheit gesetzt ist, bedeutet nur, dass die Intelligenz in mir „das Universum gerade von diesem ganz be-

stimmten Punkte anschaut". Indem mit dieser Betrachtung jede individuelle Existenz, abgesehen von ihrer im Absoluten (All-Einen) enthaltenen Wesenheit, sich als eine ebenso flüchtige und atomistische Erscheinung im Universum erkannt hat, wie das Sonnenbild im Thautropfen, fällt jeder etwaige Hochmuth des Individuums als solchen, jede Selbstüberhebung der Persönlichkeit als nichtig in sich zusammen. Andererseits liegt es auf der Hand, dass das Absolute, welches nur in der Beschränktheit der Individuen sein Bewusstsein findet, sich in seiner Unendlichkeit nicht mit der Betrachtung des Universums gerade von meinem individuellen Standpunkt aus begnügen wird, sondern sich vielmehr in einer möglichst grossen Mannichfaltigkeit von Standpunkten zur Selbstbeschauung entwickeln wird, sodass schon von diesem Gesichtspunkt aus nicht an einer der meinigen gleichkommenden Realität anderer Personen zu zweifeln ist.

Es bleibt hierbei die Frage übrig, wie sich jene gleichsam prästabilirte Harmonie erklärt, vermöge deren jedes Individuum in seinen Anschauungen vom Universum immer gerade dieselben Veränderungen erfährt, wie sie sich im Universum wirklich begeben, ohne dabei doch irgendwie von aussen afficirt zu werden oder wahrhaft nach aussen wirken zu können. Denn dies beides ist ja nach den Grundsätzen des transcendentalen Idealismus unmöglich, da „die Monaden keine Fenster haben, durch welche die Dinge hinein- und heraussteigen", indem die Kategorie der Causalität nicht für Beziehungen zwischen dem Ding an sich und dem Ich an sich anwendbar sein soll. (Freilich ist dies ein sehr angreifbarer Punkt, da nach Aufhebung des Gegensatzes von Transcendenz und Immanenz und Uebertragung von Raum, Zeit und den Kategorien vom Reich des Denkens auch auf das Reich der Dinge an sich in der That nicht mehr einzusehen ist, warum die Causalität nicht auch zwischen dem Subject der Vorstellung und dem Ding an sich, d. h. zwischen den Monaden untereinander, vermitteln sollte. Ich kann hierin nur das inconsequente partielle Festhalten an dem principiell bereits überwundenen Standpunkt des einseitigen subjectiven Idealismus sehen.) Jene Harmonie wird aber, ohne dass wir wie Leibniz einen „Schöpfer und gleichförmigen Einrichter derselben (welches für uns völlig unverständliche Begriffe sind)" anzunehmen brauchen, nach Schelling schon dadurch begreiflich, dass die beschränkten

Ichs oder Individuen nur Producirte sind, das Producirende in ihnen allen aber ein und dasselbe ist, so dass also in der That nicht die Uebereinstimmung der Vorstellungen verschiedener Menschen über die Aussenwelt der Erklärung bedarf, sondern im Gegentheil ihre Verschiedenheit das Wunderbare ist. Diese Verschiedenheit hängt freilich vom individuellen Standpunkt des Betrachtenden, also letzten Endes von dem für Schelling unbegreiflichen Princip der Individuation selbst ab, doch genügt es, um diese gleichsam umgekehrte Harmonie begreiflich zu finden, dass man sich Folgendes klar macht: die Individualität besteht darin, dass „in jedes Individuum etwas gesetzt wird, was eben dadurch von allen anderen negirt wird, und was eben deswegen die anderen nicht als ihr Handeln, also nur als nicht ihres, d. h. als das Handeln einer Intelligenz ausser ihnen anschauen können", so dass dadurch „eine prästabilirte Harmonie negativer Art" entsteht. Man kann nun bloss noch folgende Schwierigkeit einwenden: „Zugegeben, dass es durch meine Individualität schon bestimmt ist, dass ich die und die Handlung als die einer andern Intelligenz anschaue, so war es doch dadurch noch nicht bestimmt, dass sie gerade dieses bestimmte Individuum ausüben solle." Hierauf ist die Antwort einfach die: „Was ist denn dieses Individuum als eben dieses so und nicht anders handelnde, oder woraus ist dein Begriff von ihm zusammengesetzt als eben aus seiner Art zu handeln? Durch deine Individualität war für dich allerdings nur bestimmt, dass überhaupt ein anderer diese bestimmte Thätigkeit ausübe; aber eben dadurch, dass er sie ausübt, wird ein anderer dieser bestimmte, als welchen du ihn denkst." Zur Erläuterung dieser Denkweise muss man sich auch an die Auffassung der Zeit seit Kant erinnern, da nach dieser die dem individuellen Bewusstsein erscheinende Aufeinanderfolge (Successionsreihe) der Begebenheiten für die absolute, d. h. von der bestimmten Beschränktheit des Individuums befreit gedachte Intelligenz nicht existirt. „Für diese nämlich hat nichts angefangen, noch wird etwas, denn für sie ist alles zugleich, oder vielmehr sie selbst ist alles. Der Grenzpunkt zwischen der absoluten, ihrer selbst als solcher unbewussten, und der bewussten (individualisirten) Intelligenz ist also bloss die Zeit. Für die reine Vernunft giebt es keine Zeit, für sie ist alles und alles zugleich" (wie Spinoza es ausdrückt *sub specie aeternitatis*), „für die Vernunft, insofern sie em-

pirisch ist, entsteht alles, und was ihr entsteht, alles nur successiv. Da nun, wenn man die individuelle Beschränktheit aufgehoben denkt, es keine Vergangenheit und keine Zukunft giebt, und doch in allen Individuen die unbewusst producirende Intelligenz dieselbe ist, so ist es auch kein Wunder, dass alle Individuen darüber einig sind, sich in dem nämlichen Punkte der ihnen als Successionsreihe erscheinenden Ewigkeit zu befinden.

Diese Andeutungen werden genügen, um auch den Uneingeweihten ahnen zu lassen, dass diese Philosophie ein sehr in sich geschlossenes System ist, an welcher die gewöhnlichen trivialen Einwendungen des gemeinen Verstandes machtlos abprallen, dass sie ein System ist, das zwar keineswegs ein letztes, und wohl der Berichtigung und Vertiefung fähig und bedürftig, aber nichts weniger als von oben herab wie eine Verirrung zu verwerfen ist. Namentlich dann, wenn man sich die Causalität als in ideale Momente (z. B. gewollte logische Nothwendigkeit) auflösbar denkt (womit also auch die gegenseitige Beeinflussung der verschiedenen Monaden oder Individuen als eine der Causalität entsprechend ideal-vermittelte gedacht wird, eine Auffassungsweise, die mit der ewigen Bestimmtheit der Productionen der unbewussten Intelligenz ganz nahe zusammengrenzt), namentlich so verstanden, sage ich, werden die tiefen Ideen von Schelling's erstem Doppelsystem als eine wahrhafte Reproduction der Leibniz'schen Philosophie auf ungleich höherer Stufe, verschmolzen mit Spinoza's reinem Monismus und dem bleibenden Gewinn des Kantischen Kriticismus, eine unerschütterliche Geltung für alle Zeiten behalten, wenn auch dies die Nothwendigkeit nicht ausschliesst, über sie hinauszugehen. Denjenigen aber, welche jenen Standpunkt hochmüthig belächeln, kann man Schelling's eigene Worte entgegenhalten: „Von jeher haben die alltäglichsten Menschen die grössten Philosophen widerlegt, mit Dingen, die selbst Kindern und Unmündigen begreiflich sind. Man hört, liest und staunt, dass so grossen Männern so gemeine Dinge unbekannt waren, und dass so anerkannt kleine Menschen sie meistern konnten. Kein Mensch denkt daran, dass sie vielleicht all das auch gewusst haben; denn wie hätten sie sonst gegen den Strom von Evidenz schwimmen können? . . . Was war es doch, fragt ihr, was alle diese Männer antrieb, die gemeinen Vorstellungen ihres Zeitalters zu verlassen und Systeme zu erfinden, die allem

entgegengesetzt sind, was die grosse Menge von jeher geglaubt und sich eingebildet hat? Es war ein freier Schwung, der sie in ein Gebiet erhob, wo ihr auch ihre Aufgaben nicht mehr versteht, sowie ihnen dagegen manches unbegreiflich wurde, was euch höchst einfach und begreiflich scheint."

6. Das Unbewusste in Geschichte, Teleologie und Kunst.

Wenn irgend etwas von Schelling als populäre Lectüre von glänzender Geistesfülle empfohlen werden kann, so ist es der Schluss des „Transcendentalen Idealismus"*), welcher über das Wesen der Geschichte, die Teleologie und das Kunstproduct handelt. Alle drei Probleme werden mit Hülfe des Gegensatzes von bewusster und unbewusster Thätigkeit aufgelöst. Schelling's Auffassung der Geschichte bildet die principielle Grundlage, auf welcher Hegel seine berühmten geschichtsphilosophischen Ansichten aufgebaut hat. Der Grundgedanke besteht darin, dass hinter der anscheinend freien Selbstbestimmung der Einzelnen eine unbewusste Vernunft waltet, welche als die Vernunft des Absoluten zugleich übermächtig den Willen des Einzelnen lenkt, und zwar zu Zielen, welche von denen des Bewusstseins nur zu oft verschieden, wo nicht geradezu ihnen entgegengesetzt sind. So stellt das Absolute sich als eine geschichtliche Vorsehung dar, die doch dem Weltprocess immanent ist, nämlich in die Brust der handelnden Individuen herabsteigt und in ihnen als unbewusst vernünftiger Wille sich bethätigt.**)

In der Teleologie geht Schelling sehr kurz zu Werke und der Sache nach wenig über Kant hinaus; es ist nur zu verwundern, dass er es nicht unumwunden ausspricht, dass das Produciren der Natur eine unbewusste Zweckthätigkeit ist, denn einen andern Sinn kann ja doch jene Identität der bewussten und bewusstlosen Thätigkeit nicht haben, vermöge deren die bewusstlos entstandenen Naturproducte bis in's kleinste das unverkennbare Gepräge der Zweckmässigkeit tragen. Ich schalte hier ein, dass Schelling auch die Sprache sich auf dieselbe Weise wie andere organische Natur-

*) Vgl. „Schelling's Werke", Abth. I, Bd. 3, S. 587—629.
**) Vgl. „Philosophie des Unbewussten", Cap. B, X.

producte entstanden denkt, d. h. mit bewusstloser Zweckmässigkeit, da mit der Sprache das menschliche Bewusstsein erst beginnt, also die Sprache nicht durch bewusste Ueberlegung geschaffen sein kann.

Am glänzendsten offenbart sich Schelling's Geist in der Auffassung des Kunstproducts. Hier ist die höchste Identität der bewussten und bewusstlosen Thätigkeit erreicht, weil ihr Widerspruch nicht wie im Naturproduct ein noch unentfesselter, sondern ein im Bewusstsein des Künstlers in seiner ganzen Unendlichkeit offenbarter ist, aus dessen vollendeter, objectiver, harmonischer Versöhnung in der Leistung des Genies jene Ekstase des künstlerischen Genusses entspringt, zu deren voller Erlangung nur begnadigte Naturen fähig sind. Die bewusste Thätigkeit bringt das im engern Sinne Kunst Genannte hinzu, was gelehrt, erlernt und geübt werden kann, und mit Bewusstsein, Ueberlegung und Reflexion ausgeübt wird; die bewusstlose Thätigkeit dagegen liefert dasjenige, was nicht gelernt, noch durch Uebung oder andere Art erworben werden, sondern allein durch freie Gunst der Natur angeboren sein kann, was wir die Erfindung, die Conception, die Poesie an der Kunst nennen können. Jeder Bestandtheil ist ohne den andern werthlos, nur beide zusammen können das Höchste hervorbringen. In dem Product, welches den Charakter des Kunstwerks nur heuchelt, liegen Absicht und Regel an der Oberfläche als der getreue Abdruck der bewussten Thätigkeit des Künstlers; das wahrhafte Kunstwerk dagegen ist einer unendlichen Auslegung fähig, als ob eine Unendlichkeit von Absichten darin wäre, ohne dass man darum sagen kann, dass alle diese im Künstler gelegen hätten. Dieses unendliche Unbewusste, was nur aus dem objectiven Producte widerstrahlt, ohne des Künstlers Bewusstsein durchschritten zu haben, ist für die Kunst dasselbe, was für die Geschichte das Schicksal oder die Vorsehung ist; wir nennen es Genie. Nur das, was die Kunst hervorbringt, ist allein und nur durch Genie möglich, was die Wissenschaft hervorbringt, kann allerdings durch Genie hervorgebracht sein, aber es kann auch auf rein wissenschaftlichem, d. h. bewusstem Wege geschaffen sein, und welches von beiden stattgefunden habe, ist im bestimmten Falle sehr schwer zu entscheiden; Merkmale sind, wenn das Ganze eines Systems vor seinen Theilen hervorgebracht ist, oder wenn jemandes Aussprüche weit

mehr und tiefere Wahrheiten enthalten, als er seiner Zeit hineinlegen konnte.

Wenn das Wesen der ästhetischen Production überhaupt die volle Vereinigung der im Bewusstsein vorher getrennten Thätigkeiten und des zwischen ihnen stehenden Gegensatzes ist, so beruht speciell der Unterschied des schönen und erhabenen Kunstwerkes darauf, „dass, wo Schönheit ist, der unendliche Widerspruch im Object selbst aufgehoben ist, anstatt dass, wo Erhabenheit ist, der Widerspruch nicht im Object selbst vereinigt, sondern nur (durch die bewusstlose Production einer Grösse, welche die bewusste Anschauung nicht fassen kann) bis zu einer Höhe gesteigert ist, bei welcher er in der Anschauung unwillkürlich sich aufhebt, welches alsdann ebenso viel ist, als ob er im Object aufgehoben wäre."

Wie hoch Schelling die Kunst stellte, mögen noch einige Stellen beweisen: „Aus der Unabhängigkeit von äusseren Zwecken entspringt jene Heiligkeit und Reinheit der Kunst, welche so weit geht, dass sie nicht etwa nur die Verwandtschaft mit allem, was bloss Sinnenvergnügen ist (welches von der Kunst zu verlangen der eigentliche Charakter der Barbarei ist), oder mit dem Nützlichen (welches von der Kunst zu fordern nur einem Zeitalter möglich ist, das die höchsten Anstrengungen des menschlichen Geistes in ökonomische Erfindungen setzt, und welches eben die Kunstindustrie oder das gemeine Kunstproduct vom ästhetischen unterscheidet), sondern selbst die Verwandtschaft mit allem, was zur Moralität gehört, ausschlägt, ja selbst die Wissenschaft, welche in Ansehung ihrer Uneigennützigkeit am nächsten an die Kunst grenzt, bloss darum, weil sie immer auf einen Zweck ausser sich geht, und zuletzt selbst nur als Mittel für das Höchste (die Kunst) dienen muss, weit hinter sich zurücklässt." Die ästhetische Anschauung ist nichts als die objectiv gewordene transcendentale oder intellectuelle Anschauung, das Organ des Philosophen. „Nehmt der Kunst die Objectivität, so hört sie auf, zu sein, was sie ist, und wird Philosophie; gebt der Philosophie die Objectivität, so hört sie auf, die Philosophie zu sein, und wird Kunst. Die Philosophie erreicht zwar das Höchste, aber sie bringt bis zu diesem Punkt gleichsam nur ein Bruchstück des Menschen (nur seine bewusste, subjective Seite). Die Kunst bringt den ganzen Menschen, wie er ist, dahin, nämlich zur Erkenntniss des Höchsten, und darauf beruht der ewige Unter-

schied und das Wunder der Kunst." — „Was wir Natur nennen ist ein Gedicht, das in geheimer wunderbarer Schrift verschlossen liegt. Doch könnte das Räthsel sich enthüllen, würden wir die Odyssee des Geistes darin erkennen, der wunderbar getäuscht, sich selber suchend, sich selber flieht; denn durch die Sinnenwelt blickt nur wie durch Worte der Sinn, nur wie durch halb durchsichtigen Nebel das Land der Phantasie, nach dem wir trachten.... Die Kunst ist eben deswegen dem Philosophen das Höchste, weil sie ihm das Allerheiligste gleichsam öffnet, wo in ewiger und ursprünglicher Vereinigung gleichsam in einer Flamme brennt, was in der Natur und Geschichte gesondert ist, und was im Leben und Handeln, ebenso wie im Denken ewig sich fliehen muss."

Ich kann nicht umhin, zu bemerken, dass mir diese theoretische Zurücksetzung der Wissenschaft zu Gunsten der Kunst nur aus der eigenthümlich künstlerischen Veranlagung von Schelling's Geist erklärlich scheint, nicht aber aus seinen wissenschaftlichen Grundsätzen. Denn wenn es in der ganzen Schöpfung, im ganzen Weltprocess nur um das Bewusstsein, um die stufenweise fortschreitende Convertirung des Bewusstlosen in Bewusstes zu thun ist, und jeder Fortschritt nach dem Maass der Steigerung des Bewusstseins gemessen werden muss (was alles bei Schelling mehr oder minder deutlich ausgesprochen ist), so dürfte doch wohl die Wissenschaft, welche stets den höchsten in jedem Augenblick erreichten Grad des Bewusstseins im Weltprocesse repräsentirt, die oberste Stufe einnehmen und die Kunst mehr als ein der noch im Dunkeln wandelnden Welt verliehener Trost aufzufassen sein, der auch in Augenblicken, wo das Denken an dem Ewigen verzweifeln will, uns immer neu mit ahnungsvoller Hoffnung des Göttlichen erfüllt. Dieses Verhältniss zwischen Kunst und Wissenschaft stellte Hegel wieder her, indem er zwischen beiden der Religion ihre Stelle anwies, deren Platz in Schelling's erstem System ziemlich unklar ist.

7. *Uebergang zum Panlogismus.*

Blicken wir nun noch einmal zurück auf das ganze Doppelsystem, so zeigt sich in demselben trotz alles Reichthums an Ideen und trotz aller Tiefe und Erhabenheit derselben ein Missverhältniss zwischen Wollen und Vollbringen. Schelling sagt: „Bestimmen wir

die Philosophie im Ganzen nach dem, worin sie alles anschaut und darstellt, dem absoluten Erkenntnissact (d. h. der absoluten Wechselidentification des Subjectiven und Objectiven), von welchem auch die Natur nur wieder die eine Seite ist, der Idee aller Ideen, so ist sie Idealismus. Idealismus ist und bleibt daher alle Philosophie, und nur unter sich begreift dieser wieder Realismus und Idealismus, nur dass jener erste absolute Idealismus nicht mit diesem andern, welcher bloss relativer Art ist, verwechselt werde." „Dieses absolut Ideale ist nun an sich weder etwas Subjectives noch etwas Objectives", d. h. jener absolute Erkenntnissact ist weder mein „noch irgendeines Menschen Denken, sondern eben absolutes Denken". Ein solcher absoluter Idealismus, der vom absoluten Denken alles ableitet, ist nun aber unser Doppelsystem keineswegs, sondern eben nur eine äusserliche Nebeneinanderstellung eines relativen Idealismus und Realismus, eine Zerspaltung der ewig Einen Wissenschaft in einen unaufgelösten Dualismus, von dem noch dazu keine der beiden Seiten in Wahrheit gründlich das leistet, was sie leisten soll, nämlich zuletzt in die andere mit klarer Bestimmtheit hinüberzuführen. So bekommt der ganze Standpunkt den Charakter einer gewissen Unreife, der auch darin sich äusserlich ausdrückt, dass die eine Seite sich nur gleichsam als verbesserte Auflage eines schon Dagewesenen einführt, die andere Seite aber, ganz abgesehen von der fast ausnahmslosen naturwissenschaftlichen Unhaltbarkeit ihrer Ideen und Anschauungen, niemals über die Gestalt „des Versuchs" trotz mehrfach modificirter Bearbeitung hinwegkommt. Schelling fühlte selbst am besten das gleichsam Provisorische seiner Philosophie und versprach von einer Gelegenheit zur andern eine vollendete Ausführung des Systems der Philosophie, ohne in Wirklichkeit jemals über eine Darlegung des Princips hinauszugelangen. Schon im Jahre 1801 acceptirte er von seinem Freunde Hegel die erweiterte Anwendung des Begriffes Vernunft, als des herrschenden Princips und der realen Substanz in allem Existirenden. Während der Verstand ein Organ des selbstbewussten Subjects, ein Mittel ist, dessen das Individuum sich zur Erreichung seiner Zwecke bedient, eine Fertigkeit, die durch Uebung gesteigert werden kann, und deshalb „erst mit den Jahren kommt", ist die Vernunft das schlechthin Allgemeine, welches ebenso in der Natur wie im menschlichen Individuum unumschränkt waltet, und

dieses, ihm selbst unbewusst, als Mittel zu seinen höheren Zwecken benutzt. Man könnte, dem subjectiven Verstande gegenüber, die Vernunft das Objective nennen; aber auch dies wäre noch falsch, weil alles Objective ein Subject voraussetzt, für welches es objectiv ist, die Vernunft aber über Subject und Object gleich erhaben, d. h. absolut, und eben der Indifferenzpunkt beider ist. Um die Vernunft zu denken, wird nichts erfordert, als das man die Intelligenz denkt mit Abstraction vom individuellen denkenden Subject (also auch mit Abstraction vom Bewusstsein). So verstanden ist die Vernunft identisch mit der absoluten Idee oder dem absoluten Denken, welches nach Schelling in unserer unmittelbaren Erfahrung als intellectuale Anschauung vorkommt. Nunmehr werden folgende, den Standpunkt charakterisirende Sätze verständlich sein: „Ausser der Vernunft ist nichts, und in ihr ist alles.“ „Alles was ist, ist der Vernunft dem Wesen nach gleich und mit ihr Eins.“ „Die Vernunft ist schlechthin Eine, und schlechthin sich selbst gleich (Eine auch in sich selbst, nicht nur nach aussen hin).“ „Alle Einwendungen könnten nur daher rühren, dass man die Dinge nicht so, wie sie in der Vernunft sind, sondern so wie sie erscheinen, zu sehen gewohnt ist“, und aus „dem Unvermögen die oben geforderte Abstraction zu machen, und das Subjective (Absondernde, Individuelle) in sich selbst zu vergessen“. Die besonderen Dinge sind nicht in der vom All abgetrennten Besonderheit ihrer Erscheinung, sondern nur insofern sie mit dem All im Zusammenhang stehen, d. h. Ausdruck der Vernunft sind, wahrhaft reell. Hiermit ist in der That die Rückkehr von einem gekoppelten Dualismus zum reinen Monismus vollzogen, und deutlich stellt sich der Spinozismus als die für diesen Schritt bestimmende Form des Monismus dar, insofern auch in diesem die Denknothwendigkeit oder logische Nothwendigkeit das bindende Gesetz für die Aufeinanderfolge der Gedanken wie der Dinge ist. Aber während bei Spinoza die Welt des Denkens und die der ausgedehnten Dinge zwei heterogene Welten sind, die nur in einer Art von prästabilirter Harmonie zu einander stehen, fluthet in Schelling's embryonalem Panlogismus das Subjective zum Objectiven hinüber und wieder zurück, indem beides nur entgegengesetzte Pole der Einen Thätigkeit der absoluten Vernunft darstellt.

Die so oft von Schelling versprochene und stets schuldig gebliebene allseitige Ausführung des absoluten Idealismus als einheit-

ystems zu verwirklichen, dies war die Lebensaufgabe, welche
ältern Freunde Hegel aufbehalten war. Seine eigenen An-
ı solcher Darstellung blieben theils unvollendet (wie die 1801
ebène „Darstellung meines Systems der Philosophie"), theils
ie die begriffliche Klarheit und systematische Anlage vermis-
ie das ermüdend breit ausgesponnene Gespräch „Bruno" im
802, zu dem die geplanten Fortsetzungen gleichfalls unter-
), zum dritten Theil aber sind sie halbpopuläre Excursionen
nderweitige Fragen, bei denen nur gelegentlich auch sein
hischer Standpunkt durchblickt (wie die im Jahre 1802 ge-
n Vorlesungen „Ueber die Methode des akademischen Stu-
. Bevor wir den Entwickelungsgang Schelling's zu seinem
n philosophischen Standpunkt verfolgen, scheint es mithin
näss, die Ausführung der Lehre, dass die Vernunft Alles ist
les Panlogismus), bei Hegel zu betrachten, und dann einen
lick auf die Philosophie Schopenhauer's einzufügen.

III. Hegel's Panlogismus.

(1870.)

1. *Hegel's Grundprincip.*

Hegel's Philosophie lässt sich in den Worten zusammenfassen: „Der Weltprocess ist Entwickelung, die Entwickelung ist logisch, das sich Entwickelnde ist das Logische und ausser ihm ist nichts." Der dieses Grundprincip genau deckende Name für das System würde der des „logischen Evolutionismus" sein. Indem das Logische nicht nur bestimmendes Moment, sondern auch alleinige Substanz und Subject der Entwickelung ist, ist Hegel's Philosophie Panlogismus; indem das Logische in der Fülle seiner Bestimmtheit sich als Idee darstellt, ist sie Idealismus, und zwar absoluter Idealismus, weil die Idee selbst das Absolute ist.

Dass der Weltprocess Entwickelung und zwar logische Entwickelung des Logischen selbst sei, dies ist die ewige und unvergängliche Wahrheit der Hegel'schen Philosophie; dass nichts als das Logische sei, und nur dies das der Entwickelung zu Grunde liegende Substrat und Subject sei, ist ihr zu überwindender und bereits überwundener Irrthum. Dass sie Logismus und Idealismus, vor allem, dass sie logischer oder idealer Evolutionismus ist, ist ihr Verdienst; dass sie Panlogismus und absoluter Idealismus sein will, ist ihre Schwäche und Einseitigkeit. Die Einseitigkeit und Unzulänglichkeit des Panlogismus werden wir nachher zu betrachten haben; jetzt will ich versuchen, den unerschütterlich wahren Grundgedanken Hegel's, dass aller Process Entwickelung sei, als kritischen Maassstab an die Durchführung anzulegen, welche derselbe in seinem System gefunden hat. Eine solche Kritik wird eine wahrhaft immanente sein, wie Hegel selbst sie gefordert hat. Sie wird, indem sie einerseits die menschlichen Mängel und Unzulänglichkeiten, welche Hegel's Philosophie mit anderen Menschenwerken theilt, sowie die Ergänzungsbedürftigkeit seines Systems

blosslegt, zugleich auch den bleibenden Gewinn, den seine Leistungen der Menschheit gebracht haben, aufzeigen.

2. *Der Begriff der Entwickelung.*

Die nächste Frage ist: was ist Entwickelung? Entwickelung ist Veränderung, Process, aber nicht vom Höheren zum Niederen — denn das ist Verfall — auch nicht mit periodischer Wiederkehr gleicher Phasen — denn das ist Kreislauf — sondern Fortschritt vom Niederen zum Höheren. Es entsteht die neue Frage: was ist „Niederes und Höheres"?

Auf die Menge der constituirenden Theile kommt es nicht an, denn sonst müsste der Felsblock das Höhere des Infusoriums sein, weil er mehr Molecule als dieses enthält. Die Complicirtheit der Constitution, d. h. die Menge und Mannichfaltigkeit verschiedener cooperirender und wechselwirkender Theile macht es auch nicht, denn sonst müsste der höchst complicirte Strumpfwirkerstuhl das Höhere der Strickmaschine sein (während doch in Rücksicht auf den Zweck der Herstellung fertiger Strümpfe das Umgekehrte der Fall ist); im Gegentheil ist unter sonst gleichen Verhältnissen das Einfachere höher zu achten als das Complicirtere (wenn beide gleich gut ihren Zweck erfüllen). Auf die Klarheit und Feinheit des Empfindens und die Deutlichkeit des Bewusstseins kann es auch nicht an und für sich ankommen, denn wenn es wahr wäre, dass die Behaglichkeit des Daseins im umgekehrten Verhältniss zu jenen steht, so wäre ja an und für sich betrachtet das dumpfere und dunklere Bewusstsein das Vorzüglichere. Man sieht, dass alle festen Maassstäbe, nach denen man die Relation des Höheren und Niederen zu regeln versuchen könnte, nicht mit dem Urtheil des natürlichen Verstandes und dem Instinct der Sprache übereinstimmen; der einzig stichhaltige Maassstab ist der Begriff des Zwecks. Der Materialist und in aller Strenge auch der Spinozist*) kann in objectiver Beziehung gar nicht von Höherem und

*) Es ist der Grundirrthum des Spinozismus, zu verkennen, dass die logische Nothwendigkeit, mit welcher die Substanz functionirt, sich in erster Reihe zur Teleologie entfalten muss, und erst hintenach sich als Causalität darstellen kann. Dies klar erkannt zu haben ist der wichtigste Fortschritt Hegel's über Spinoza hinaus; denn erst die Teleologie macht den Evolutionismus möglich.

Niederem sprechen; alles ist wie es ist, und kann nicht anders sein, jedes mit gleichem Recht und gleicher Bedeutung, eines ein Stück Natur wie das andere; erst indem er mit seinem menschlichen Bewusstsein an die Natur herantritt, erst indem er die vorgefundene Natur als Material seiner menschlichen Zwecke zu betrachten beginnt, kann er in Bezug auf diese von Höherem und Niederem in derselben sprechen. Indem er z. B. die Wahrheit erkennt, dass Wissen Macht ist, und Wissen ein Product des Verstandes ist, also Verstand zu Macht führt, indem er ferner Machterlangung sich als menschlichen Zweck setzt, nennt er den Menschen von weiterem Wissen und schärferem Verstande den Höheren und überträgt diese Unterscheidung sogar auf die Thiere. Objectiv genommen ist aber nur dann der schärfere Verstand der höhere, wenn möglichst grosse Verständigkeit oder eine ihrer Folgen objectiver (Natur-) Zweck ist, und nicht bloss subjectiv gesetzter Zweck des Menschen. Fehlt der objective Zweck, so ist der Naturprocess nur gleichgültige Veränderung, zweckloser Uebergang vom Einen zum Andern; giebt es objectiv nur Gleichberechtigtes und Gleichgültiges, das erst vom subjectiv menschlichen Standpunkt aus als Höheres und Niederes erscheint, so giebt es auch keine objective Entwickelung; wenn objective Entwickelung sein soll, müssen zunächst objective Zwecke sein. Dies hat Hegel mit Schärfe erkannt, dass der Begriff der Entwickelung an dem des Zweckes hängt; da in seinen Augen alles Entwickelung, so ist alles final bedingt; weit entfernt, dass die Finalität dazu dient, die Lücken der Causalität zu stopfen, ist sie vielmehr das Höhere jener, die sich zu ihr, der alles durchdringenden und beherrschenden, nur als Mittel verhält. Dies Verhältniss hat schon Leibniz gefordert, aber erst Hegel hat es systematisch durchgeführt. Betrachten wir diese Durchführung auf den drei Stufen des Processes, der Idee in ihrem Ansichsein, ihrem Aussersichsein und ihrem Anundfürsichsein.

3. *Die logische Entwickelung der Idee in ihrem Ansichsein.*

Die Idee in ihrem Ansichsein befindet sich zunächst auf der denkbarst einfachen Stufe des reinen Seins (auch Schelling nennt sie das rein Seiende = — A). Dies ist der Ausgangspunkt der

g, der inhaltlich genommen schlechthin leer (= Nichts)
aber doch nicht nur in irgend welcher Weise sein
Schooss der Entwickelung zu sein, sondern auch als
it dem formalen Moment der Entwickelung (dem Lo-
r Möglichkeit nach den ganzen Reichthum der Ent-
n sich birgt. Indem in dem formalen Moment des Lo-
mögliche Formen einer etwaigen künftigen Entfaltung
r Nothwendigkeit prädestinirt sind, kann man sagen,
n Reich der reinen Möglichkeit alle Momente künftiger
g in ihrem ewigen Verhältniss beisammen oder inein-
welches sich herausstellt, wenn die Entwickelung wirk-
; nur darf man dieses Reich der reinen Möglichkeit
ne besondere Art von anderweitigem Sein denken, da
nderes bedeutet als die formale Prädestination für den
ntwickelung. Ebenso falsch wäre es, wollte man das
der Idee vor aller Entfaltung so auffassen, als ob es
anderes ausser dem formalen Moment des Logischen
; denn wäre dem so, so wäre es nicht inhaltlich das ab-
timmte, Leere, so wäre nicht sein Inhalt gleich Nichts.
is inhaltlich leere reine Sein nichts anderes als das
Moment des Logischen selbst vor seiner Be-
o verschwindet der falsche dialectische Schein, mit dem
n Begriff umkleidet hat. Hegel braucht diesen Schein,
twickelung des Logischen innerhalb der reinen Ideali-
zu setzen, die in jeder Beziehung nicht nur inhaltlich
, sondern auch in der Absicht zu verwerfen ist.
ckelung ist Process, ein Process aber ist nur zeitlich zu
ı ewiger Process ist kein Process, denn in ihm wären
te zugleich in einem ewigen Verhältniss, mithin kein
kein Hervorgehen des Höheren aus dem Niederen. Ent-
ordert aber auch einen Zweck, wie wir gesehen haben;
Process der reinen Idee in ihrem Ansichsein wäre aber
seste Spiel von der Welt, da er für das Heraustreten der
h in die Wirklichkeit ganz nutzlos und bedeutungslos,
betrachtet aber ganz werthlos und ziellos wäre. Da die-
ler Idee in sich selber sowohl Zeit wie Zweck gebricht,
nicht Entwickelung sein. Hegel giebt aber im Grunde
auch zu, dass eigentlich nur das discursiv auseinander-

gezerrte ewige Verhältniss der Momente dem subjectiven Nach-Denken als Entwickelung erscheine, worin schon liegt, dass es in Wahrheit keine sei. Wenn es aber in Wahrheit nichts anderes ist und sein soll als ewiges Verhältniss der Hauptmomente einer eventuellen logischen Entwickelung, so ist uns dieses ewige Verhältniss ja bereits im Reiche der reinen Möglichkeit gegeben, wie sie als Ansich der möglichen Momente im reinen Sein des formalen Moments des Logischen vorhanden ist. Hegel kann einerseits nicht bestreiten, dass in diesem reinen Sein alle Momente an sich enthalten sind, er kann andrerseits nicht bestreiten, dass ihre Entwickelung ein blosser Schein für den Zerrspiegel des discursiven Denkens ist, — was braucht es mehr zu der Einsicht, dass es eine grundlose Annahme ist, ein Missverstehen seiner eigenen Grund-Tendenz, wenn er ausser dem impliciten Ansichsein der logischen Momente im reinen Sein (als Ausgangspunkt einer eventuellen Entwickelung) noch ein zweites (ideell explicirtes) Ansichsein derselben vor der Entlassung in den Naturprocess statuirt? Erscheint hier die Tendenz dieser Annahme als eine verfehlte, so erschien oben die Annahme selbst als unmöglich, weil dem Begriff der Entwickelung widersprechend. — Fügen wir nun noch hinzu, dass selbst der angebliche Schein einer Entwickelung vor dem Zerrspiegel des discursiven Denkens auch noch auf Irrthum und Blendwerk beruht, so ist Hegel's ewige Selbstentwickelung der Idee vor der Schöpfung in jeder Beziehung gerichtet. Diesen letzten Nachweis glaube ich in meiner Schrift „über die dialectische Methode" geführt zu haben. Die dialectische Methode hat gerade dadurch die besten Köpfe geblendet, weil sie sich den Schein gab, Methode der Entwickelung zu sein. Zunächst und vor allen Dingen kann sie deshalb nicht Methode der Entwickelung sein, weil sie gar keine Methode ist, sondern ein Gewebe von unmöglichen Denkaufgaben, das seine Unfähigkeit zu jedem Fortschreiten durch beständige Aufnahme empirisch (psychologisch) gegebenen Materials geschickt zu bemänteln weiss. Aber auch wenn sie nicht an der inneren Lähmung der Widersinnigkeit krankte, könnte sie doch nicht Methode der Entwickelung sein; denn welcher Entwickelung? Der psychologischen? Das kann niemand behaupten, der da weiss, dass wir meist gerade auf dem umgekehrten Wege zu unseren Begriffen und Kenntnissen kommen. Der ontologischen? Ebenso wenig,

enn wir haben gesehen, dass es eine solche vor und jenseits der
ealen Welt nicht giebt. Der realen? Am allerwenigsten, denn
ie reale Genesis schlägt nicht nur ebenfalls meistens ganz andere
Vege ein als die Dialectik (wessen sich diese auch bewusst ist),
ondern sie kann auch vom Menschen nur rückwärts und inductiv
rschlossen werden, indem man von den Wirkungen zu den Ur-
achen zurückgeht, so dass die genetische Darstellung selbst (die
icht mit der dialectischen zusammenfällt) doch immer nur die
'orm der Didaxis, nicht Form der Heuristik ist; aber die Dia-
ectik will gerade das letztere sein. Um speciell auf Hegel's dia-
ectische Logik zurückzukehren, so müsste dieselbe, wenn sie Ent-
rickelung wäre, ein Nachbild sein, zu dem es kein Vorbild giebt;
ie wäre mindestens Zerrbild, d. h. unwahres Bild der Ontologie,
reil letztere eben nicht Entwickelung ist. Aber die Logik wäre
och nicht einmal Zerrbild des Wahren, sondern Zerrbild einer
llusion, der Illusion nämlich, dass das Reich der ewigen Möglich-
eit ein Reich von abstracten Begriffen sei, während doch
ler abstracte Begriff nur Krücke und Nothbehelf des discursiven
)enkens ist, in der ewigen Idee aber nimmermehr anders enthalten
ein kann, als in den realen Dingen auch, d. h. als nicht an sich,
ondern als an anderem (dem absolut Concreten) seiend. „Das
iamantne Netz der Begriffe“, auf das sich Hegel so viel zu Gute
hut, existirt als Netz nur in Hegel's Kopfe, so gut wie das Me-
ridiannetz auf der Erdkugel nur im Kopfe des Geographen existirt.
Implicite wohnt es freilich auch der absoluten Idee ein, aber
nur als aufgehobenes Moment der absolut concreten Intuition, welche
nicht durch Begriffe, sondern durch welche die Begriffe implicite
mitbestimmt sind. Das Reich der idealen Möglichkeit lässt sich
nicht in 3 Bänden abhandeln, denn es umfasst eine Unendlichkeit
concreter Intuitionen, in welchen alle Phasen nicht nur dieser Welt,
sondern aller möglichen Welten umfasst sind. Es ist eine thörichte
Vermessenheit des discursiven Gehirnintellects, dem ewigen Welt-
verstande auch nur die Grundzüge des Welt-Schaffens nachconstrui-
ren zu wollen, während er so lahm und erbärmlich ist, schon an
der abstracten Construction einfacher mathematischer Grössen-
beziehungen zu scheitern. — Die Entwickelung, die Hegel in der
Welt erkannte, auch als Entwickelung zur Darstellung zu brin-
gen, das war Hegel's Ziel und Streben, als er die dialectische Me-

thode ergriff; er verfehlte sein Ziel, weil er den mühsamen Weg eines geduldigen rationellen Empirismus verschmähte und in titanischer Ungeduld mit Gewalt ein solches Mittel verlangte, welches ihm seine Aufgabe mit einem Schlage lösen zu können schien, nämlich durch synthetische Construction aus den letzten Elementen der Analyse des menschlichen Denkens.

4. *Idee und Wirklichkeit.*

Wir kommen nun zu dem zweiten und dritten Theil des Hegel'schen Systems, welche im Gegensatz zu dem ersten rein idealen Theil als die Sphäre des Realen bezeichnet werden können. Hier beginnt nun in Wahrheit erst die Möglichkeit einer Entwickelung, und nur weil Hegel dem Begriff der Entwickelung untreu wurde, konnte er zu jenem in jeder Beziehung unhaltbaren ersten Theil des Systems gelangen. So gewiss alle reale Entwickelung nur Entwickelung des Idealen im Realen ist, so gewiss ist Entwickelung des Idealen ausserhalb der Realität eine Chimäre.

Wir sehen über die Unmöglichkeit hinweg, wie die Idee es anfängt, sich selbst zu realisiren, an der Hegel's System unheilbar krankt; denn ist die Idee schon unfähig, aus eigenem Antrieb in einen rein idealen Entwickelungsprocess einzutreten, so ist sie noch viel unfähiger, aus eigenem Antrieb sich als das, was sie ist, aufzuheben, und in eine ihr inadäquate Aeusserlichkeit des Andersseins einzutreten. Wenn Hegel sagt, dass die Idee nicht so ohnmächtig sei, sich nicht auch durchsetzen zu können, so ist dies, die Welt der Realität einmal vorausgesetzt, vollkommen richtig; denn innerhalb des Weltprocesses ist ja die Idee mit Haut und Haaren ein für alle Mal Inhalt des sie realisirenden Princips geworden, so dass sie vermöge dieses Verhältnisses das „Was" und „Wie" der Welt souverain bestimmt, und mithin, die Fortdauer des realisirenden Moments vorausgesetzt, eine in einem bestimmten Zeitpunkt logisch geforderte Phase der Entwickelung der Idee nicht umhin kann, sich durchzusetzen. Aber diese Wahrheit gilt eben nur unter der Voraussetzung, dass die Idee bereits Inhalt des sie realisirenden Moments geworden ist, d. h. sie gilt nur innerhalb des Weltprocesses und gestattet keine Rückschlüsse auf den Zustand vor dessen Beginn. Gehen wir also darüber hinweg, und fragen wir

Hegel nicht weiter danach, wie die Idee es anfängt, in ihre Momente: Raum, Zeit, Materie u. s. w. zu zerfallen, so dass dieselben den Charakter der objectiv gesetzten Erscheinung erhalten, so bleibt doch noch die andere und fast noch schwierigere Frage bestehen, wie die Idee dazu kommt und wie sie es anfängt, innerhalb dieser Formen der realen Erscheinung sich in die unsagbaren sinnlichen Einzelheiten, in das „Dieses“ und „Jenes“ zu individuiren, da nach Hegel eben das unsagbare Dieses ausserhalb der Sphäre des Begriffs und damit nach seiner Auffassung ausserhalb der Sphäre des Logischen und der Idee liegt. Die dialectische Selbstzersplitterung des Eins in die Vielen hilft hier nicht aus, denn sie ist (nach Hegel) nicht nur bereits damals geschehen, als die Idee in die universellen Formen der realen Erscheinung zerfiel, sondern sie könnte auch bei beliebig oft versuchter Wiederholung nie aus der Sphäre des logischen Begriffs heraus, nie zum absolut Concreten kommen, von dem hier allein die Rede ist. Dieses und damit die Erklärung der Wirklichkeit hat sich Hegel ein für allemal versperrt, indem er den abstracten Begriff an Stelle der concreten Anschauung setzte, und die Idee als Concrescenz abstracter Begriffe bestimmte, statt sie als urconcrete Intuition zu fassen. Aber auch mit diesem Schritte würde er die reale Individualität nicht erreicht haben: denn wenn die Idee auch concrete Intuition ist, so ist sie darum an und für sich doch auch nicht individuell im Sinne des realen Dieses, weil zunächst jede bestimmte Idee der Repräsentant vieler realer Individuen sein kann. Schon Plato wusste es, und Schelling weiss diesen Lichtblitz des Genies zu würdigen, dass nur durch das ἄπειρον die Idee zur Individuation gelangt. Und deshalb steckt doch auch wieder etwas Wahres darin, dass der Panlogismus Hegel's vor dem sinnlichen „Dieses“ sein Kreuz schlägt, denn es liegt dieser Scheu die Ahnung zu Grunde, dass die Idee es nicht von sich selbst erreichen kann, sondern nur mit Hülfe des Unlogischen (nur um dieses in zahllose Willensacte zu zersplittern und ihm dadurch die Möglichkeit des realen Processes zu geben).

5. *Individuelle und universelle Entwickelung.*

Die hier gegebene Betrachtung ist für unsern Gegenstand deshalb von besonderer Wichtigkeit, weil sich der Begriff der Entwickelung ganz verschieden gestaltet, je nachdem man ihn auf den

Weltprocess als Ganzes oder auf ein bestimmtes Individuum anwendet. Die Welt als Ganzes hat alle Realität in sich und keine ausser sich; ihre Entwickelung kann daher nur innere oder immanente Entwickelung sein, welche auch, da kein äusserer Eingriff sie stören kann, reine Entwickelung genannt werden kann. Das Individuum hingegen steht hierin ganz anders; es hat sich im fortwährenden Conflict mit anderen Realitäten zu behaupten, und muss sogar den Stoff zu seiner Entwickelung aus den es umgebenden Medien, d. h. aus dem Gebiete fremder Realität entnehmen. Somit ist seine Entwickelung keine reine, keine bloss innere, sondern das Product innerer und äusserer Factoren, also ein Compromiss seines individuellen (unbewussten) Ideals mit den Schwierigkeiten der Verwirklichung desselben. Ergiebt sich von aussen eine Störung, Hemmung oder Förderung der Entwickelung, so bewahrt sich der Charakter der idealen Entwickelung dem gegenüber durch die zweckmässige Anpassung oder Accommodation, welche zur Abweichung oder Variation von dem ursprünglichen Typus der zu realisirenden Idee führt, — eine Variation, die ebensowohl als gleichgültige Spielart wie auch als Höherbildung des Typus oder als Rückbildung (Degeneration) desselben erscheinen kann. (Diese Verhältnisse sind ebensogut an dem Ausschiessen von Krystallen aus einer Mutterlauge, wie an der aufsteigenden Organisation der Erde nachzuweisen). Hier ist es wie überall, dass die scheinbaren Störungen der gradlinigen Entwickelung des Individuums dazu dienen müssen, die Entwickelung des Ganzen zu fördern, und dies ist auch selbstverständlich, sobald man sich darauf besinnt, dass es ja doch nur ein willkürlich gewählter Gesichtspunkt ist, von der Entwickelung eines bestimmten Individuums zu reden, da es sich thatsächlich nur um die immanente Entwickelung des Ganzen handelt, worin alle für dieses Individuum äusseren Realitäten als innere aufgehoben sind. Nicht das ist das Wunderbare, dass die Störungen der individuellen Entwickelungsgänge zur Entwickelung des Ganzen nothwendig sind und dieselbe fördern, sondern vielmehr das ist zu verwundern, dass die Entwickelung des Ganzen sich trotz des realen Durcheinanders der Individuen doch noch an diesen, wenn auch in unvollkommener Weise, gegenbildlich wiederholt. Hegel zeigt von diesem Gegensatze in der Naturphilosophie keine Ahnung, und so verdunkelt sich ihm der Begriff

der Entwickelung selbst, indem er die reine und die äusserlich bedingte Entwickelung vermengt und verwirrt. Da er den Begriff der Entwickelung zunächst nur von der des Individuums abstrahirt, und die Schiefheit der Forderung einer immanenten Entwickelung in dem doch nur als Glied des Ganzen verständlichen Individuum gar nicht ahnt, sieht er sich in die unangenehme Nothwendigkeit versetzt, eine Incongruenz zwischen der Idee und dem Inhalt der Realität zu statuiren, welche nirgends nachweisbar ist, und welche, wenn sie nachweisbar wäre, die logische Entwickelung und die Wahrheit, welche die grosse Errungenschaft des Idealismus bildet, wieder vernichten würde, — die Wahrheit, dass die Idee selbst aller Inhalt der Realität ist und ausser der Idee kein Inhalt der Realität existirt. Hegel sucht als Grund für die behauptete Incongruenz den Begriff des Zufälligen zu benutzen, ein Begriff, der selbst die Bankerotterklärung des Begriffs ist, ein Begriff, der sich selbst aus dem Reich des Begriffs und des Logischen ausdrücklich in das Gebiet des Unlogischen verweist, wo er allein seine Stätte findet, wo er aber auch berechtigt und von grösster Wichtigkeit ist. Nimmermehr kann das Zufällige im Inhalt des Weltprocesses anzutreffen sein, da dieser ganz Idee und ganz und gar logisch ist; ganz unverständlich aber ist, wie das Zufällige der sich durchsetzenden Idee gegenüber ein selbstständiges Moment repräsentiren, und woher dasselbe die Macht nehmen soll, um der Idee erfolgreiche Opposition zu machen. Hegel führt hier ein Element ein, welches sein Grundprincip, das nichts als die logische Idee ist, geradezu aufhebt, und das alles nur, weil er den Begriff der Entwickelung nicht scharf genug gefasst hat.

Betrachten wir nun noch einen Augenblick, wie die Entwickelung der Welt als ganzen, von einem Moment zum nächsten genommen, sich gestaltet. Die Welt im gegenwärtigen Augenblick zeigt uns eine durch unsere sinnliche Wahrnehmung vermittelte Aussenseite, welche vor der philosophischen Betrachtung zwar nur als subjectiver Wiederschein der objectiv gesetzten Erscheinung des Wesens sich erweist, aber doch im Bewusstsein neben dieser Erkenntniss als instinctiv gegebener Schein fortbesteht. Ist nun der wahre Inhalt der objectiven Erscheinung nichts als die gegenwärtige Stufe der Idee, so erhellt, dass auch der Inhalt des nächsten Moments, der wiederum nichts als Idee ist, nur ideal aus dem

dass aber dieser Zweck in Folge der schon erwähnten Accommodation an die äusseren Bedingungen einen ziemlich weiten Spielraum lässt, und sich in jedem Momente ändert. Alle diese complicirten Verhältnisse glaubt Hegel mit der Phrase zu erledigen, dass in der Entwickelung das erst nur an sich seiende für sich gesetzt werde. In diesem Ansich ist die Zweckbeziehung fast verloren gegangen, denn sonst könnte es Hegel nicht einfallen, den Trieb der Entwickelung als eine Folge daraus ableiten zu wollen, dass das an sich Seiende es nicht aushalten könne, nur an sich zu bleiben, — während doch umgekehrt schon die Beschaffenheit des Mittels das Bezwecken, d. h. das Erstreben eines Zwecks voraussetzt. Dass aber in der Entwickelung das zuvor nur an sich Seiende für sich gesetzt werde, ist nur da richtig, wo es sich, wie bei dem Erwachen des Selbstbewusstseins im Kinde, um das zum Bewusstseinkommen eines vorher Unbewussten handelt, aber nicht bei Bewusstlosem, das vielmehr auch in der Entwickelung nur „für Anderes“ gesetzt wird. Ich kann hiernach die Bezeichnungen „an sich“ und „für sich“ nur als unglücklich gewählte und den wahren Sachverhalt verdunkelnde bezeichnen, wie ich denn überhaupt nicht in das Lob derer einstimmen kann, die Hegel's sprachschöpferisches Talent preisen.

6. *Die Entwickelung der Natur.*

Hegel hat kein Herz für die Natur, auch fehlt ihm die entsagungsvolle Geduld des empirischen Forschers. Darum wird er ungeduldig, wo ihm Sinn und Verständniss für gewisse Naturerscheinungen abgeht, und schilt die Natur, dass sie zu ohnmächtig sei, überall Vernunft zu zeigen, und deshalb vieles Zufällige und Bedeutungslose hervorbringe. Wenn man seine Naturphilosophie liest, so kämpft fortwährend das Lächeln über die Wunderlichkeit der darin enthaltenen Verirrungen mit dem Verdruss über die Prätension, derartige abstracte Phantasiespiele für Wissenschaft (und gar für absolute Wissenschaft!) auszugeben.

Wenn ich vorhin sagte, dass Hegel die Entwickelung des Einzelnen von der des Ganzen nicht hinreichend unterschieden habe, so ist andererseits zu beachten, dass Hegel in der Natur eine Entwickelung des Ganzen ebenso wie in der Logik eigentlich nur als

wigen Kreislauf kennt, nur mit dem Unterschied, dass der Kreisuf in der Logik als ausserzeitlich erschien, hier aber als innerzitlich, also da er doch ewig sein soll, als eine unendliche Zeit mspannend. Wie bei Nebelbilder-Chromatropen, wo die Formen ch immer neu aus dem Centrum ausstrahlend entfalten, während och das Ganze ein nicht von der Stelle rückendes Formen- und arbenspiel ist, entwickelt sich auch im Naturprocess Hegel's nur dem Sinne eines aus dem andern, dass immer alles zuleich ist. Der wahre Stufengang in der Natur ist ihm nur in Stufengang der Dignität, der im Innern unseres ihn denkenen Begriffs seinen Verlauf hat; aber dieser Stufengang kommt icht als zeitliche Succession zur Erscheinung. Für Hegel **hat die atur keine Geschichte**; was als solche erscheint, ist Rückirkung des Geistes auf sie.

Hier ist der Begriff der Entwickelung vollständig abhanden ekommen; er ist nicht mehr, wie im Einzelnen, verwirrt und verunkelt, sondern vernichtet. Im Gebiete der reinen Idee, wo eine Entwickelung möglich ist, sucht Hegel mit Gewalt einen ünstlichen Schein der Entwickelung zu erzeugen, — in der Natur, ro die herrlichste und grossartigste Entwickelung als kosmogoische, geologische und biologische Geschichte vorliegt, verchliesst er ebenso gewaltsam die Augen, und erklärt die Entvickelung für blossen Schein! Nein, Meister Hegel, Natur und leschichte sind keine Gegensätze, der ganze Weltprocess st durch und durch Geschichte, ist durch und durch Naturgeschichte; die sogenannte Geschichte des Geistes ist ur ein zwar dem Werthe nach grosser, aber historisch verschwinlend kleiner Bruchtheil der Naturgeschichte; Nothwendigkeit plus afälligkeit in der Natur und Freiheit im Geiste sind falsche und ünstliche Gegensätze: der freie Geist ist so natürlich und nothrendig wie die Natur, und die Natur so geschichtlich, wie der leist nur immer sein kann. Wenn zu Hegel's Zeiten noch ein weifel daran bestehen konnte, so haben seitdem die Fortschritte er Astronomie (vermittelst Spectralanalyse und Photometrie) und er Geologie, und die biologische Descendenztheorie jeden Zweifel aran beseitigt. Der Geologie gegenüber kann schon Hegel selbst einen Standpunkt der geschichtslosen Natur nicht aufrecht erhalten. Der Bildungsprocess der Erde ist als ein vergangener zu be-

trachten, und gehört der Philosophie nicht an" — also doch wohl der Geschichte! „Der Bildungsprocess der Erde ist also jetzt zur Ruhe (?) gekommen" — warum jetzt erst? Doch wohl weil der Bildungsprocess, d. h. die Entwickelungsgeschichte der Erde nicht früher bei dem Punkte anlangen konnte, wo sie den Menschen tragen konnte! Wenn der Erdgeist oder der Geist des Menschengeschlechts in unbewusstem Zustande (vor seinem Erwachen im menschlichen Bewusstsein) die Geschichte der Erde so bestimmte, dass sie dadurch zu seiner Behausung tauglich wurde, und nun selbst den Menschen als Naturproduct hervorbringen musste, so ist dies doch wohl keine blosse Rückwirkung des Geistes auf die Natur, sondern vielmehr eine teleologische Vorwirkung desselben! Dass Hegel die Natur überhaupt als einen teleologisch geforderten Durchgangspunkt (zum bewussten Geist) auffasste, das ist seine Grösse; dass er aber unfähig war, den Process der teleologisch bestimmten Natur als Entwickelungsgeschichte zu begreifen, sondern ein wüstes Durcheinander der ausser sich gerathenen und von sich selbst abgefallenen (in blinder Nothwendigkeit und Zufälligkeit sich selbst untreu gewordenen) Idee aus dem Naturprocess machte, das ist seine Schwäche. — Nachdem ich gezeigt habe, dass es chimärisch sei, von einer Entwickelung der Idee im reinen Ansichsein zu reden, dass vielmehr die Idee nur in der Realität zur Entwickelung kommen könne, wird es doppelt wichtig, den Naturprocess selbst in seiner wahrhaft geschichtlichen Entwickelung als die eigentliche und einzige Entwickelungswerkstatt der Idee selbst zu erkennen, in welcher dann bloss noch die Sphäre oberhalb und die unterhalb der Schwelle des Bewusstseins zu unterscheiden ist. Der Abfall, das sich Entäussern, das Anderssein sind alles nur Verlegenheitsausdrücke, die aus dem Bedürfniss entspringen, den Mangel eines Realprincips zu bemänteln. Hat man dieses, so sieht man sofort ein, dass die Idee als Inhalt desselben vollständig bei sich bleibt und keineswegs ausser sich geräth; denn ihr geschieht ja nichts anderes als dass ihre ewig unveräusserliche substantielle Identität mit dem Realprincip, die vor dem Weltprocess eine in der Ruhe sich verhüllende war, nunmehr eine in der Erscheinung sich offenbarende geworden ist. —

Wir gelangen nunmehr zum dritten Theil des Hegel'schen Sy-

ms, zur Philosophie des Geistes. Haben wir in den vorhergehen-
ı Theilen nur das zu Grunde liegende Princip loben können,
ır die Ausführung durchweg tadeln müssen, gerade weil sie dem
ncip durchweg untreu wurde, so haben wir es von jetzt an mit
ı unvergänglichen Leistungen des Hegel'schen Geistes zu thun,
ız besonders auf den Gebieten, wo die Aufnahme des empirischen
ffs nicht unter dem falschen Schein dialectischer Construction
steckt, sondern offen und eingestandener Maassen geschieht.
er auch hier werden wir bemerken, dass Mängel und Schwächen
ı sofort einstellen, wo ein Abfall vom Princip der Entwickelung
ı kenntlich macht. Es wird hinreichen, dies an den wichtigsten
spielen des umfassenden Gebiets darzuthun.

7. *Die Entwickelung des religiösen Bewusstseins.*

Betrachten wir zunächst die Entwickelung der Religion. Wie
der Geschichte der Philosophie, so hat auch mit der der Re-
on Hegel zum ersten Mal den Versuch gemacht, sie als eine
laufende Entwickelung darzustellen. Mag auch dieser Versuch
h so viel Willkürlichkeiten und Ungenauigkeiten zeigen, mag
dem unsere Kenntniss der Urkunden noch so sehr zugenommen
en, so wird doch immer der Grundgedanke dieser Versuche
htig und ihre Aufstellung höchst verdienstlich bleiben. Was uns
meisten interessirt, ist Hegel's Verhalten zum letzten Gliede der
igions-Entwickelung, zum Christenthum.

Nach Hegel ist der Inhalt von Religion und Philosophie iden-
h und nur die Form verschieden, indem die Philosophie die
quate Form des Begriffs, die Religion aber die dem Inhalt in-
quate Form der Vorstellung hat. Die philosophische Betrach-
g der Religion erkennt gleichzeitig die Unangemessenheit der
m und die Wahrheit des Inhalts. So gehören z. B. im Christen-
m solche Ausdrücke wie Vater, Sohn, Zeugung, unbefleckte Em-
ngniss, Zorn Gottes u. s. w. zur Unangemessenheit der Form,
l es handelt sich darum, ihren Inhalt zu erkennen. Indem aber
gel nur die unangemessene Form entfernen will, räumt er mit
amtlichen Grundbegriffen des Christenthums vollständig auf, so
s rein gar nichts davon übrig bleibt; denn seine symbolischen
utungen oder vielmehr Deuteleien liegen dem, was das Christen-

thum als solches will und wollen muss, noch weit ferner als die der rationalistischen Aufklärung. Denn letztere lässt doch mindestens Gott, Freiheit und Unsterblichkeit bestehen und Jesus als Lehrer dieser Grundwahrheiten; Hegel aber vernichtet dieselben und setzt an ihre Stelle etwas, was Jesus nimmermehr gelehrt haben kann, und was für das christliche Bewusstsein, sofern es nicht zufällig mit einem speculativen Bedürfniss verknüpft ist, nicht das geringste Interesse hat.

Der Mensch, der als Incarnation der Idee an sich gut war, ist in Folge des nothwendig übergreifenden, mit der Individuation *eo ipso* gesetzten Individualwillens an sich böse; er erkennt sich als wirklich böse, indem er sich zur Unterscheidung des Guten und Bösen erhebt, aber er braucht auch nur weiter zu erkennen, dass er an sich gut ist, und dass sein Gegensatz als Individuum gegen das Absolute ein nur relativer ist, der sich im Process ebenso wieder aufhebt, um wirklich gut zu sein. Nur indem der Mensch sich als Individualwillen weiss, ist er böse, sobald er sich in substantieller Einheit mit dem Absoluten und sich als das einzige Selbstbewusstsein, die einzige und deshalb unendlich werthvolle Persönlichkeit des Absoluten weiss, ist er wieder gut. Hier ist von Freiheit keine Rede, die Unterschiede von gut und böse entspringen nur aus verschiedenen Stufen des Wissens, und der Process dieser Selbstentzweiung und Selbstversöhnung des Absoluten ist nothwendiger, unvermeidlicher Process. Die Unangemessenheit des „ansich-böse-Seins“ der Individuen ist unentbehrlich; „wenn sie verschwände, so verschwände das Urtheil des Geistes“ (d. h. die Ur-Theilung des Unendlichen in sich selbst und das Endliche), „seine Lebendigkeit, so hörte er auf Geist“ (d. h. bewusster Geist) „zu sein“. In diesem ewigen Entstehen und sich Aufheben des Gegensatzes gewinnt der Geist seine Ewigkeit, d. h. die gegenwärtige Qualität, „als denkend, rein wissend das Allgemeine zum Gegenstand zu haben“. Das ewige Leben besteht nur im gegenwärtigen Denken und Wissen, und ist jeder zeitlichen Bestimmung (wie z. B. Fortdauer nach dem Tode eine ist) fremd. Das Leben des Geistes ist das ewige sich ur-Theilen und wieder Zusammenschliessen des Absoluten, die Individuen sind nur die vorübergehenden Momente dieses Processes; nicht der Mensch ist ewig, sondern das Leben, nicht die Person, sondern das Moment der Persönlichkeit

Die Idee wird erst in dem sie wissenden Menschen zum bewussten Geist, ist mithin sowohl in der Natur als in ihrem reinen Ansichsein sich ihrer unbewusst; wäre dem nicht so, so wäre der Entwickelungs-Process, in welchem sie bloss das sucht, was sie schon von vornherein hat, das sinnloseste Ding von der Welt. Das Absolute hat also seine ewige Persönlichkeit nur im Menschen, d. h. es ist an sich noch nicht Person, und die menschlichen Personen sind vorübergehende Momente im Process des Absoluten, d. h. sie sind nichts weniger als unsterblich.*) Hiermit sind die drei Grundpfeiler des Christenthums: der persönliche Gott, die Freiheit zum Guten und Bösen, und die individuelle Unsterblichkeit gestürtzt.

An ihrer Stelle erklärt Hegel die Lehre von der Dreieinigkeit für den wahren Inhalt des Christenthums, eine Lehre, welche mit Ausnahme einiger Mystiker niemals das schlichte christliche Gemüth tief und lebhaft ergriffen hat, sondern meistens nur in den Streitigkeiten der Theologie ihr Wesen treibt. Aber was macht Hegel aus der Trinität? Er sucht sie den drei Theilen seines Systems zu accommodiren. Da der dritte vom Geist handelt, so scheint dieser dem heiligen Geist noch einigermaassen nahe zu stehen. Nach Hegel ist der Geist das sich wissende Allgemeine, die sich in ihrer Besonderung als identisch mit dem Allgemeinen wissende Idee, oder mit unverhüllten Worten: das pantheistische Bewusstsein. Da aber dieses weit reiner in dem rein arischen Brahamismus und Buddhismus zu finden ist als im Christenthum, wo das semitisch-theistische Element bis jetzt noch vorwaltet, so muss auch nach Hegel der heilige Geist besser oder mindestens ebenso gut in Indien als in Europa zu finden sein, womit doch wohl die Christen nicht einverstanden sein dürften. Aber nun erst Vater und Sohn! Seinem Princip nach musste Hegel den Sohn mit der aussersichseienden Idee oder der Natur identificiren; da dies

*) Allerdings hat Hegel aus Opportunitätsrücksichten diese Sätze nicht allzu offen und unzweideutig hingestellt, sie sind aber nicht nur nothwendige Stücke des Systems, sondern stehen auch für Jeden deutlich genug da, der unbefangen lesen will. Wenn Philosophen der Hegel'schen Schule ihrerseits sich zu anderen Ansichten bekennen, so steht ihnen das frei, aber es steht ihnen nicht frei, die historisch richtige Auffassung Hegel's zu verunstalten, um ihre Varianten mit dem Schild der Autorität des Meisters decken zu können.

aber doch selbst ihm wohl zu stark schien, so liess er die Natur ganz aus dem Inhalt der religiösen Anschauung fortfallen (und doch soll er die Wahrheit sein?) und pfropfte wohl oder übel den Vater sammt dem Sohne in den noch übrigen ersten Theil des Systems, die Logik hinein. Der Vater repräsentirt den Anfang, die Idee in ihrer einfachen Allgemeinheit, in der noch nichts Besonderes herausgesetzt ist (die Tiefe, den noch leeren Abgrund), der aber das Moment der Besonderung doch schon im Zustande des Ansich in sich trägt (Anfang der Logik: das reine Sein). Der Sohn ist hingegen das Moment der Besonderung, der ganze Reichthum ihrer Mannichfaltigkeit, in den die Idee sich behufs ihrer Entäusserung in die Natur entfaltet. Also der Vater ist der erste Paragraph der Logik, der Sohn die Summe der übrigen Paragraphen. Von einer Dreiheit selbstständiger Personen kann hier natürlich nicht die Rede sein. Da diese Construction doch allzuweit von der christlichen der Dreieinigkeit entfernt ist, so bleibt als wirklicher Inhalt des Christenthums für Hegel nichts übrig als der pantheistische Satz, dass der Mensch göttlichen Wesens, fleischgewordener Gott, und sein Selbstbewusstsein das Selbstbewusstsein Gottes ist. Da dieser Satz im Christenthum thatsächlich nicht gelehrt wird, so nimmt Hegel die göttliche Incarnation in Christo als den Repräsentanten dieses Satzes in der unangemessenen Form der Vorstellung, und seine Christologie beschränkt sich auf die Behauptung, dass Jesus diese Incarnation in seiner Person zuerst gelehrt habe, eine Behauptung, die mit der historischen Glaubwürdigkeit des Johannesevangeliums zugleich fällt. — Nachdem Hegel so das Christenthum bis auf seine Wurzel zertreten, und seinen ganzen Inhalt wegsymbolisirt hat, nimmt er dessen ungeachtet keinen Anstoss daran, dasselbe doch wieder als die absolute Religion, d. h. als diejenige, mit welcher die Entwickelungsgeschichte der Religionen abschliesst, zu bezeichnen. — Gesetzt den Fall, der Inhalt des Christenthums wäre mit dem der Philosophie identisch, so würde dennoch das Christenthum als solches für denjenigen nothwendiger Weise aufgehört haben zu existiren, welcher die Unangemessenheit seiner Form erkannt hätte; denn dieser würde nur noch seinen Inhalt festhalten, der aber eben nach Hegel nicht mehr Religion, also auch nicht mehr Christenthum, sondern Philosophie ist. Es widerspricht dem Begriff der Entwickelung, dass das, was

wir unter Christenthum verstehen, für die ganze fernere Lebensdauer des Menschengeschlechts als absolute Religion fortbestehe (weil dann ein Process wäre, der nicht Entwickelung ist); es widerspricht aber ebensowohl dem Begriff der Entwickelung, dass eines der tiefsten menschlichen Bedürfnisse, das nimmermehr bloss auf einem trügerischen Schein beruht haben kann, plötzlich aufhören sollte, weitere Blüthen zu treiben, weil es die absolute Unwahrheit seiner specifischen Eigenthümlichkeit, seines eigentlichsten Strebens, erkannt hätte. Die Religion kann nimmermehr in Metaphysik aufgehen, denn das religiöse Bedürfniss ist etwas von dem metaphysischen Bedürfniss wesentlich verschiedenes, da ersteres sehr lebhaft sein kann, wo letzteres fast ganz fehlt (z. B. bei den Juden, soweit sie rein semitischen Bluts waren). Das erstere ist ein Bedürfniss des Gemüths, das letztere eins des Verstandes, — diesen totalen Unterschied hat der durch und durch abstracte Hegel nicht begriffen. Wie häufig auch metaphysische und religiöse Systeme Hand in Hand gegangen sein mögen, doch kann man ihre Geschichte nicht schreiben, ohne ihre Entwickelungsgänge zu trennen, und so werden sie auch in Zukunft immer mehr oder weniger getrennt bleiben. Religiosität ruht in erster Reihe auf dem Cultus, gleichviel ob sich der Cultus, den das Gemüth mit dem ihm Heiligen treibt, auch äusserlich in Handlungen verräth oder nicht; der Cultus aber ruht wieder auf dem Gefühl der Pietät, gleichviel, welches die Gegenstände dieser Pietät sind (ob Fetische, Heilige, Götter, die Natur oder Ideen). Ein gelehrter oder streng gläubiger Theologe kann ein ganz irreligiöser Mensch sein, wenn er die äusserlichen Cultushandlungen seelenlos mitmacht, der Pflicht des Gebetes gemüthlos nachkommt, und kein Bedürfniss und kein Verständniss für den inneren Cultus durch das Gefühl hat. Das religiöse Gemüth aber findet immer Gegenstände für seinen Cultus, und wären es bei gänzlicher Ermangelung übermenschlicher Objecte nur die Geliebten der Umgebung, oder ein Topfgewächs am Fenster, oder eine Stätte der Erinnerung; es behandelt dann selbst solche Dinge mit Pietät. Es kann daher sehr wohl auch der Inhalt der Hegel'schen Philosophie Inhalt menschlicher Religiosität sein, aber dann eben nicht als Philosophie oder Metaphysik, sondern als Gegenstand des Gefühlscultus der Pietät. (Wo der Cultus sich auf Ideen wirft, äussert er sich meist als Pathos, z. B. für Wahrheit,

Sittlichkeit, Humanität.) So werden wir denn dem Begriff der Entwickelung besser als Hegel gerecht werden, wenn wir weder das Christenthum für das unübertreffliche *non plus ultra* von Religion halten, noch auch annehmen, dass die Religion als solche jemals in der Philosophie auf- oder vielmehr untergehen werde, wenn wir auch hoffen, dass die metaphysischen Objecte des religiösen Cultus im Laufe der weiteren Entwickelung mehr und mehr sich derartig entwickeln, dass das ideale Ziel eine Uebereinstimmung zwischen dem Geistesbrode des gemeinen Volkes und den Resultaten der allumfassenden Einen Wissenschaft bildet.

Aber gesetzt den Fall, die „absolute" Religion wäre, wie Hegel will, seit ihm in der Hegel'schen Philosophie aufgehoben, so fragt sich weiter: was wird nun aus dieser Philosophie, die nach Hegel's Auffassung als das höchste und letzterreichte Entwickelungsstadium der vorangegangenen wissenschaftlichen Entwichelung vor uns steht? Dieses System, das alle vorhergegangenen in sich aufgehoben haben will, behauptet, sich bis zum letzten Gipfel, dem absoluten Wissen, aufgeschwungen zu haben, und somit selbst die absolute Philosophie zu sein, d. h. eine Philosophie, die nur noch in sich ausgebaut und innerhalb des vorgezeichneten Rahmens in's Detail verbreitert aber nicht mehr vertieft werden kann. Die Entwickelungsgeschichte der Philosophie soll also mit Hegel's System ihren endgültigen Abschluss gefunden haben. Da nun doch der bewusste Geist ewig sein soll, so wird sich in Zukunft der Process des Geborenwerdens und Sterbens in endloser Einförmigkeit weiter abspielen, ohne dem höchsten Ziel des Bewusstseins, das in der Hegel'schen Philosophie bereits erreicht ist, und das zugleich das Ziel des ganzen Weltprocesses ist, noch irgend etwas zusetzen zu können; d. h., der Grundsatz, dass der Weltprocess Entwickelung sei, gilt nur für die Vergangenheit und nicht für die Zukunft, in deren einförmiger Tretmühle die Kinder nur geboren werden, um in der Volksschule Hegel'sche Philosophie zu lernen, ihres Gleichen zu zeugen, die desselben Glückes theilhaftig werden, und dann wieder vom Schauplatz abzutreten. Aerger hat sich Hegel wohl niemals an dem Begriff der Entwickelung versündigt, als da er in der Eitelkeit des absoluten Wissens in der Philosophie das letzte Wort gesprochen zu haben wähnte. Freilich gehört es zu „dem Härtesten, was das Denken sich zumuthen kann",

n Leben an die Aufgabe des Erkennens, an die Verbreitung des
kannten zu setzen, und trotz des hierzu nothwendigen Pathos
· Wahrheit, trotz der unentbehrlichen Kraft der Ueberzeugung,
noch sich zu sagen, dass die Wahrheit, an die man sein Alles
rt und die einem hierzu nothwendig absolut erscheinen muss,
h nur relativ und zur Ueberwindung bestimmt sei. Giebt doch
gel zu, dass jede Philosophie nothwendig ein Kind ihrer Zeit
, und aus den Anschauungen derselben so wenig herauskönne,
der Mensch aus seiner Haut; und wenn nun auf den Ruinen
ser Zeit sich eine neue erhebt, sollte dann die Philosophie das
sige Kind der alten Zeit sein, das dem Geschick der Kinder
Kronos entgeht? Wird eine neue Zeit, die von neuen An-
auungen beseelt ist, die Philosophie der Vergangenheit unan-
astet lassen, die doch nur die Anschauungen der Vergangen-
t athmet? So gewiss die Entwickelung über den absoluten
at Hegel's und seiner Zeit zur Tagesordnung fortgeschritten
so gewiss wird sie es über die ganze Hegel'sche Philoso-
ie, freilich nicht ohne sie als aufgehobenes Moment bestehen zu
sen.

Ausser Religion und Wissenschaft war es, wie schon erwähnt,
· Staat, dem Hegel die Entwickelung der Zukunft unterbinden
l die Stagnation an ihre Stelle setzen zu können glaubte. Die
nanente Kritik der Hegel'schen Staatslehre aus dem Begriff der
twickelung heraus ist von Arnold Ruge so trefflich und so geist-
ch durchgeführt worden, dass ich mich in diesem Punkte ohne
iteres auf ihn berufen kann (vgl. „Aus früherer Zeit" Bd. IV.
rlin, Franz Duncker 1867 S. 337—435).

8. *Die Entwickelung in der Geschichte.*

In der Philosophie der Geschichte befolgt Hegel eine ent-
gengesetzte Auffassung, denn dort erkennt er das Recht der Idee
die begrifflich überwundene aber noch in der Existenz vorhan-
ne Stufe aufzuheben, was nur durch den Kampf geschehen kann;
kt er aber auf die Phase der Geschichte, welche für ihn die
te erreichte ist, so erscheint sie ihm in ihren Hauptgestaltungen
ligion, Wissenschaft, Staat) im Wesentlichen als die letzte er-
ichbare, so dass nicht recht abzusehen ist, auf welchem Gebiet

die Entwickelung der Geschichte noch principiell weiter führen soll. Für den Staat wird dies nur insofern verhüllt, als die Staatslehre in das Nebelgewand des Ideals gehüllt wird, welches nur unsicher die Formen des damaligen preussischen Polizeistaates als diejenige Gestalt hindurcherkennen lässt, nach der dem Gewande das Maass genommen ist. Es fehlt aber durch diese Entrückung in die ideale Sphäre dem Hegel'schen Staate die Hinwendung zur Existenz und zum historischen Boden, und zwar in doppelter Beziehung: nicht nur nach vorwärts die historische Aufhebbarkeit und existentielle Ueberwindbarkeit, sondern auch nach rückwärts die historische Begründung. Er ist nicht eine historische Kategorie, als Product allmählicher Entwickelung aus den Factoren des Volkscharakters, des Bodens und der geschichtlichen Berührungen und Verhältnisse resultirend, sondern eine logische Kategorie, ein abstractes Schema. So steht Hegel's Politik ausserhalb seines Grundbegriffs der Entwickelung, welcher hier auf dem Gebiete des Staats — der wenn irgend etwas eine historische Erscheinung ist, — durchaus nur als historische Entwickelung einen Sinn haben kann. Damit ist sie gerichtet, aber der tiefere Grund, weshalb Hegel hier seinem Princip untreu wurde, ist, neben seinem Optimismus im Allgemeinen, darin zu suchen, dass er sich ganz der neuen Freude hingab, in den gegebenen Staatsformen Vernunft gefunden zu haben, so sehr, dass er über der Aehnlichkeit seiner logischen Kategorie des Staats mit der historisch gegebenen realen den Unterschied vergass. In der Neuheit dieser gleichsam narkotisch wirkenden Entdeckungsfreude besteht sein Conservatismus; in der Reaction auf diesen Rausch, in dem ebenso einseitigen Hervorkehren der Differenz besteht der Revolutionarismus der Jung-Hegelianer. Die Wahrheit liegt in dem Anerkennen der relativen Berechtigung beider Momente; ohne verkennen zu wollen, dass, wenn man nur zwischen deu einseitigen Extremen zu wählen hat, die Revolution d. h. die sich selbst überstürzende Entwickelung immer noch besser sei als die Stagnation, weil erstere doch wenigstens den Sumpf einmal aufrührt, so ist doch eine gedeihliche und gesunde Entwickelung in beiden Fällen unmöglich. Die Stagnation gleicht einer Uhr, welche steht, weil die Feder herausgenommen ist, die Revolution einer Uhr, welche abschnurrt, weil das retardirende Element herausgenommen: soll sie jemals wieder

richtig gehen, so bleibt nichts übrig, als sie zurückzustellen. Diese Wahrheiten sind in der deutschen politischen Entwickelung auch bereits von allen mittleren Parteien anerkannt, und der Streit dreht sich nur noch um das Schneller oder Langsamer, um das Mehr oder Weniger des accelerirenden und des retardirenden Elements der Entwickelung. Es ist richtig, dass „die wahre Verbindung des Begriffs mit der Wirklichkeit nicht in der Apotheose der Existenz zum Begriff, sondern in der Incarnation des Begriffs zur Wirklichkeit zu suchen ist" (Ruge); aber eben weil man es bei dieser Incarnation mit der Umbildung historischer Existenzen zu thun hat, schadet ein Uebereilen aus Verkennung der Aufnahmefähigkeit dieser Existenzen weit mehr als eine mässige Verspätung. Die wahre und gesunde Beschleunigung des Entwickelungsprocesses ist deshalb allein in einer Steigerung der Aufnahmefähigkeit der historischen Existenzen für höhere Formen der Idee, d. h. in Steigerung der Bildung, zu finden; auch diese Erkenntniss bricht sich nachgerade in allen Parteien Bahn.

Diesem Verhältniss einer wirklich historischen Entwickelung ist Hegel in der Philosophie der Geschichte am nächsten gekommen. Er spricht es hier noch einmal mit Nachdruck als Princip der Geschichte aus, dass die Vernunft „die Substanz, wie die unendliche Macht, sich selbst der unendliche Stoff alles natürlichen und geistigen Lebens, wie die unendliche Form, die Bethätigung dieses ihres Inhalts ist." „Dass sie sich in der Welt offenbart, und nichts in ihr sich offenbart als sie, ihre Ehre und Herrlichkeit, das ist es, was, wie gesagt, in der Philosophie bewiesen, und hier so als bewiesen vorgesetzt wird." So wird der Satz verständlich: „was wirklich ist, das ist vernünftig, und was vernünftig ist, das ist wirklich." D. h. nur was für diesen Augenblick vernünftig ist, ist wirklich, nicht was überhaupt oder an sich vernünftig ist, aber vernünftiger Weise erst in späteren Stadien der Entwickelung sich verwirklichen kann oder unter überwundenen Zuständen einmal vernünftig war. „Die Entwickelung, die in der Natur ein ruhiges (?) Hervorgehen ist, ist im Geist ein harter unendlicher Kampf des Geistes gegen sich selbst." Da nun die Momente dieses Kampfes, die überwindenden und die zu überwindenden, zugleich sind, so sind letztere, welche an und für sich nur auf einer früheren Stufe vernünftig waren, jetzt nur

insofern noch vernünftig, als der Kampf selbst vernünftig genannt werden kann, der freilich ohne sie nicht wäre. Dies ist aber eben die Frage, warum denn „der harte unendliche Kampf" sein müsse, wenn nichts ist als die Vernunft, ihre Ehre und Herrlichkeit! Warum kann die Geschichte nicht auch friedliches Hervorgehen der höheren aus der niederen Form sein? Hegel selbst lehrt uns: weil „der Uebergang der Bestimmung in ihre Verwirklichung vermittelt ist durch Bewusstsein und Willen", die zunächst (in der Individuation) der natürlichen Selbstsucht hingegeben sind. Bewusstsein und Eigenwille sind allerdings Producte der Individuation, aber eben die Individuation vermag Hegel aus seinen Principien nicht zu begreifen, und sie rächt sich hier für die sonstige Verachtung des einzelnen Dieses, indem sie sich als unentbehrlich für das Verständniss der historischen Entwickelung erweist. Folge der Bewusstseinentstehung ist der Irrthum, Folge der Entstehung des Eigenwillens die mit den Interessen des Allgemeinen collidirende Selbstsucht. Erst dadurch, dass der Eigenwille der Individuen sich in seinen selbstsüchtigen Interessen gegen den Fortschritt des Ganzen und die von diesem verlangten Opfer versteift, wird der harte Kampf des Geistes gegen sich selbst möglich. Aber dieses sich Versteifen des Eigenwillens setzt ein Unvernünftiges voraus, d. h. etwas, das sich dem friedlichen und sachgemässen Fortschritt der Vernunft widersetzt. Wären die Individuen gar nichts weiter als Incarnationen der Vernunft, so wäre es trotz der Individuation unbegreiflich, wie die vernünftige Entwickelung dazu käme, ein harter Kampf zu sein; denn die Individuen müssten als Incarnationen der Vernunft nothwendig immer im Normalschritt mit der Entwickelung der allgemeinen Idee mitgehen, und die in ihnen incarnirte Vernunft müsste in jedem Augenblick so weit als nöthig die particulären Interessen beherrschen, um alle realen Conflicte zu vermeiden. Die formelle, thatsächliche Fortexistenz eines ideell bereits überwundenen Rechtes ist ein für den Panlogismus schlechthin unmöglicher Begriff, der formulirte Widerspruch der Erfahrung gegen das exclusiv logische Princip. Nur wenn das Vernünftige bloss den Inhalt des unlogischen Willens bildet, kann die Individuation des letzteren dazu führen, dass die vernunftlose Form des Wollens in der individuellen Erscheinung eigensinnig eine für das Allgemeine bereits überwundene Stufe des Inhalts fest-

hält. Der Eigenwille enthält also thatsächlich etwas Unlogisches, etwas Vernunftwidriges in sich, das erst durch die eiserne Gewalt der Thatsachen zur Raison gebracht werden muss. Dieses vernunftwidrige Element kann nicht aus dem Logischen, sondern muss aus dem Unlogischen herstammen, d. h. aller Eigenwille setzt den Willen als metaphysisches Princip (neben der Idee) voraus. So verkehrt und unmöglich Schopenhauer's Versuch ist, den vernünftigen Intellect aus dem unvernünftigen Willen vermittelst des anthropologischen Phänomens ableiten zu wollen, gerade ebenso verkehrt und unmöglich ist der umgekehrte Versuch Hegel's, den unvernünftigen Eigenwillen aus der logischen Idee vermittelst der anthropologischen Entwickelung deduciren zu wollen. Das eine ist nicht um ein Haar gescheuter als das andere. So führt das Erklärungsbedürfniss der empirisch wahrgenommenen Beschaffenheit der historischen Entwickelung ebenso nothwendig zur Anerkennung eines unlogischen Princips neben dem logischen, wie die rein metaphysische Betrachtung. Hegel fühlt dies gleichsam durch, und der harte unendliche Kampf des Geistes gegen sich selbst, den er theoretisch zugiebt, ist ihm so unangenehm und unbequem, dass er *in praxi* doch wieder alles am liebsten im Lichte eines idyllisch-friedlichen Hervorgehens sehen möchte, d. h. wo er irgend kann, die logische Entwickelung für die historische substituirt.

9. *Die Endlichkeit des Processes und die Negativität des Ziels.*

Wir haben oben gesehen, dass der Begriff der Entwickelung Halt und Stütze nur am Begriff des Zweckes findet, und erst durch die Beziehung auf ein bestimmt zu erreichendes Ziel möglich wird. Es entsteht die Frage, wie Hegel's Philosophie der Geschichte sich zum Endziel der historischen Entwickelung stellt. Die gemeine Logik stellt folgende Alternative: entweder ist das Ziel der Entwickelung gegenwärtig schon erreicht oder nicht. Betrachten wir zunächst den letzteren Fall, so liegt es entweder in endlicher oder in unendlicher Zeitferne. Liegt es in endlicher Zeitferne, so wird es in einem bestimmten Moment erreicht werden, und muss in diesem Moment der Process entweder ganz

Grundsatz entspricht, dass aller Process durch und durch Entwickelung sei.

Wie dem auch sei, wir haben soviel als unumstösslich erkannt, dass der Begriff der Entwickelung nothwendig ein Endziel in endlicher Ferne voraussetzt, und dass nach Erreichung dieses Endziels der Process ganz aufhören muss, wenn nicht Stagnation die Entwickelung ablösen soll. Nach dem Princip der Entwickelung ist Erlöschen des Processes eine Folge und zwar eine logisch nothwendige Folge der Entwickelung, welche in dem Princip bereits an sich mitgesetzt ist. Es entsteht die Frage, ob das Erlöschen des Processes nur inhärirende Folge, oder eigentlicher Endzweck der Entwickelung sei. — Sollte das Aufhören nicht Endziel der Entwickelung sein, so müsste letzteres vor dem Erlöschen liegen, weil hinter dem Erlöschen überhaupt nichts mehr liegt; aber doch kann das Endziel auch nicht mehr im Process der Entwickelung liegen, denn sonst wäre es nicht Endziel der Entwickelung, sondern Stufe derselben; es dürfte aber auch nicht in zeitlicher Ausdehnung zwischen der Entwickelung und dem Erlöschen liegen, denn sonst wäre es Stagnation. Das Endziel könnte also in diesem Falle nur der Grenz-Moment sein, welcher zugleich Ende der Entwickelung und Anfang des Nichtmehrseins des Processes ist. Dieser Moment ist aber etwas in sich nichtiges, und kann keinen Werth an sich selber haben; ebenso wenig kann er seinen Werth und seine Bedeutung rückwärts in der durchlaufenen Entwickelung finden, da er dieser selbst erst ihren Werth verleihen soll; folglich kann er nur als Anfangspunkt oder Inauguration des neuen Zustandes den Werth haben, um dessen willen er bezweckt wird, d. h. der Endzweck der Entwickelung kann überhaupt nirgends anders als im Aufhören des Processes liegen.

Dieses aus dem Hegel'schen Princip streng logisch gefolgerte Resultat wird freilich manchen Hegelianer überraschen, weil Hegel selbst diese Consequenz verkannt hat, ebenso wie er die (selbst von Fichte wohlbegriffene) Unmöglichkeit nicht einsehen wollte, dass die Entwickelung aus sich selbst anheben könne. Von dem hier gewonnenen Gesichtspunkt aus folgt letztere Wahrheit ebenso so gut rückwärts, als sie *a priori* an sich klar ist. Denn wenn

das Ziel der Entwickelung die Aufhebung des Processes sein muss, so kann der Process selbst nicht etwas erst durch die Entwickelung und mit derselben gesetztes sein, sondern muss von Natur das *Prius* der Entwickelung sein, weil sonst die Entwickelung sich selbst widerspräche, indem sie den Process nur deshalb anhöbe, um ihn aufzuheben, d. h. indem sie heute ein Loch ausgrübe, um es am nächsten Tage wieder auszufüllen. Wenn nicht der Process etwas nicht von der Hand zu Weisendes wäre, so wäre die Entwickelung das überflüssigste und zweckloseste Ding von der Welt, also keine Entwickelung. Freilich beginnt der actuelle Process sofort als Entwickelung, aber die Entwickelung beginnt doch sofort mit dem Zweck, ihn aufzuheben, muss also wenigstens begrifflich später sein. Die Entwickelung kann aber auch überhaupt nicht aus sich selbst anheben, denn sie hätte keinen Zweck, wenn nicht etwas wäre, das nicht sein sollte, oder doch nicht so sein sollte wie es ist, und welches zugleich sich als nicht sein sollendes empfindlich machte (was das Nichtsein nicht kann). Da also die Entwickelung nicht in sich selbst, sondern nur in einem Andern ihren Ausgangspunkt finden kann, welches sich als nicht so sein Sollendes empfindlich macht, so kann dies Andere nur das Unlogische, und zwar das zum Sein erhobene actuelle Unlogische sein, welches in's Nichtsein zurückzuwerfen die Entwickelung bezweckt. So ergiebt sich aus dem reinen Begriff der Entwickelung die Nothwendigkeit des Unlogischen als Princips.

Da das Logische sofort in die Entwickelung eintritt, sowie das Unlogische sich als seiend geberdet, so muss die (letzte) Erhebung des Unlogischen aus dem Nichtsein zum Sein von der Gegenwart an gerechnet erst eine endliche Zeit her sein, da andernfalls die Entwickelung schon zum Ziele geführt haben müsste. Der Begriff der Entwickelung fordert mithin ebenso gebieterisch eine endliche Vergangenheit wie eine endliche Zukunft. Hegel's ewiger Process vernichtet den Begriff der Entwickelung. Seine Idee, die sich ewig in die Natur entlässt, um ewig als Geist zu sich zurückzukehren, ist eine Tretmühle, bei der jedem gesunden Verstande schwindeln muss, aber keine Entwickelung; er hat nur die drei logischen Haupt-Momente seines Systems nach ihrer begrifflichen Reihenfolge geordnet, aber nimmermehr darin die histo-

rische Entwickelung des Weltprocesses gezeichnet. Hegel hat sein wahres Ziel trotz seines fruchtbaren Princips nur deshalb verfehlt, weil er dem Princip nicht treu genug blieb, und dasselbe nicht zu Ende dachte. Er hat die höchste und letzte Aufgabe, das Endziel der Entwickelung, an dem die Glieder gemessen werden müssen, zu bestimmen, nicht gelöst, und wo er versucht, dasselbe zu nennen, schwankt er im Ausdruck. Die Freiheit kann dieses Endziel nicht sein, denn die Entwickelung und Selbstbestimmung der absoluten Idee ist ja immer und ewig eine freie, weil nichts da ist, was die alleinige Substanz von aussen bestimmen könnte. Die Freiheit ist ohnehin nur das Formelle am Vernünftigsein, eine rein negative und insofern (für das Absolute) nichtssagende formelle Bestimmung; somit kann auch der Fortschritt im Bewusstsein der Freiheit nicht Entwickelungsziel sein. Es bleibt die Steigerung des Bewusstseins überhaupt. Diese hat allerdings jenen Charakter eines auf jeder Stufe theilweis erreichten und theilweis noch zu erreichenden Zieles, aber das Maass dieser Steigerung findet seine Bestimmung nur an dem für die Erreichung des wahren Endzieles (das Aufhören des Processes) nothwendigen Grade. Auch kann das Bewusstsein an sich schon deshalb nicht Entwickelungsziel sein, weil mit seiner Steigerung das gefühlte Elend des Daseins sich steigert. Die Bewusstseinssteigerung kann also selbst nur Mittelzweck, Mittel zum Endziel sein, welches letztere nicht auf jeder Stufe theilweise, sondern nur *erst im letzten Moment ganz und auf einmal* erreicht werden kann.

Wiederholen wir uns, was positiv aus dem Grundsatz folgt, dass der Weltprocess durch und durch Entwickelung sei, so ist es folgendes: Entwickelung kann nur zeitlich (nicht ewig) gedacht werden, also muss der Weltprocess nach rückwärts und vorwärts zeitlich begrenzt sein. Entwickelung fordert einen Endzweck, der nur im Aufhören des Processes bestehen kann. Die Idee vor Beginn der zeitlichen (realen) Entwickelung ist nur formales Moment des Logischen, als solches rein-seiend und inhaltsleer, zugleich aber das Reich der unendlichen logischen Möglichkeit. Die Entwickelung kann nicht aus der Idee allein anheben, sondern nur aus dem Unlogischen, das sich in's Sein erhebt. Der Endzweck

der Entwickelung, das Aufhören des Processes, ist identisch mit der Zurückwendung des Unlogischen in's Nichtssein oder reine Wesen (Potenz). Das Mittel zur Erreichung des Endzwecks ist ein hochgesteigertes Bewusstsein. Auf diesen Mittelzweck arbeitet die reale Entwickelung als kosmogonische, geologische, biologische und menschheitliche Entwickelungsgeschichte hin.

IV. Schopenhauer's Panthelismus.

(1868.)

1. Schopenhauer's Grundprincip.

Schopenhauer's System ist eine Verbindung des Realismus mit dem Idealismus, des Spiritualismus mit dem Materialismus, indem alles Sein in Wille und Intellect, und in Wesen und Erscheinung geschieden wird, und die Seite des Willens und Wesens dem Realismus und Spiritualismus, die Seite des Intellects und der Erscheinung dem subjectiven Idealismus und Materialismus zugewiesen wird, während ein embryonischer objectiver Idealismus als fünftes Element durch jene vier hindurchspielt.

Schopenhauer's unvergängliche Leistung lässt sich in folgenden Sätzen ausdrücken: „Die Annahme, dass der Wille nicht ohne bewusste Vorstellung sein und wollen könne, ist falsch. Alle Kraft ist Wille, aller Wille ist Einer: nichts ist real als Wille und Kraft, also ist alles Reale in dem Einen Willen befasst. Der Eine, untheilbare Wille spaltet sich nur in seinen Acten oder Actionen zur Vielheit, und kehrt dieselben gegeneinander.“ Hiermit ist eine Weltanschauung gegeben, welche die Andeutung Schelling's (Werke Abth. I. Bd. 7, S. 350—352) ausführt, ein Monismus oder Pantheismus des Willens, wo alle Dinge Willen sind, die in einem Urwillen begriffen sind. Nach Analogie des Ausdrucks Panlogismus lässt dieser Standpunkt sich mit einem Wort als Panthelismus (von ἐθέλω oder θέλομαι) bezeichnen. Dies ist der unumstössliche und innerste Kern der Schopenhauer'schen Philosophie, es ist der Brennpunkt, in dem alle ihre Strahlen zusammenlaufen, und ist die Ansicht, die das Wesen der Dinge bietet, abgesehen von ihrer Erscheinung. An dem Willensmonismus, wie er ihn scharf

d deutlich in dem Schlussresumé seines Hauptwerks formulirt t, muss bei Beurtheilung der übrigen Theile des Systems unlingt festgehalten werden, auch wenn in denselben Widersprüche gen das oberste Princip sich herausstellen; nicht an diesem, ndern an den ihm widersprechenden Behauptungen würde alsnn geändert werden müssen, um den Widerspruch verschwinden machen.

2. *Der subjective Idealismus.*

Schon die Verbindung des subjectiven Idealismus mit dem alismus des Willens enthält einen solchen Widerspruch. Der bjective Idealismus ist nur dann consequent, wenn er sagt: „alles orgestellte ist nur Vorstellung“; dann aber ist er dasjenige, was h. als „theoretischen Egoismus“ in's Narrenhaus verweist, obwohl denselben für unwiderleglich (!) erklärt. Der Idealismus sst keine Compromisse mit sich schliessen; entweder ist alles n mir Vorgestellte nur meine Vorstellung, dann ist auch der von ir vorgestellte Wille nur meine Vorstellung ohne transcendente ealität, also der realistische Willensmonismus ein falsches System; ler aber ich bin berechtigt, aus meiner bewussten Perception eines Willens auf die reale Existenz meines Willens zu schliessen, nn bin ich auch gerade ebenso berechtigt, aus meiner bewussten erception meiner Uhr auf die reale Existenz meiner Uhr zu hliessen, und dann ist der subjective Idealismus falsch. Nach igem Grundsatze würden wir das Letztere behaupten müssen, ch wenn der idealistische Standpunkt nicht schon an sich beechtigungslos und unhaltbar wäre. Dass die ganze mir bekannte elt eben damit eine von mir vorgestellte sei, ist ein tautogischer Satz, den zu bestreiten nie jemandem eingefallen ist; dass aber nur eine von mir vorgestellte sei, d. h. dass sie nicht äre, wenn ich (oder ein anderes Subject) sie nicht vorstellte, das der Irrthum des Idealismus*), der keinen Compromiss mit Schonhauer' Ausnahme zulässt, dass sie jedenfalls doch mindestens

*) Vgl. meine „kritische Grundlegung des transcendentalen Realismus“. Die handlung der Frage in einer besonderen Schrift gestattet, hier rasch über selben hinwegzugehen.

Wille sei (womit ausserdem über die Art und Weise der Actualität des Willens im besonderen Fall noch gar nichts gesagt ist). Kein Nichtidealist wird heute behaupten, dass das Wesen an sich des realen Correlats zu dem von mir vorgestellten Dinge mit meiner Vorstellung des Dinges identisch sei, und ganz dem entsprechend ist Schopenhauer's Vorsicht zu loben, mit welcher er anerkennt, dass das Wesen an sich des realen Correlats zu dem von meinem Bewusstsein percipirten Willen keineswegs mit letzterem identisch, sondern uns völlig unbekannt sei (W. a. W. u. V. II. 221 unten); als Idealist aber müsste er die Existenz eines solchen unbekannten Correlats bestreiten, und behaupten, dass der Wille als subjective Erscheinung das Letzte sei.

Dass Schopenhauer nicht im Stande war, den subjectiven Idealismus zu überwinden, hat wohl darin seinen tieferen Grund, dass er keine Möglichkeit sah, auf andere Weise den vom instinctiven natürlichen Verstande gegen jede Art von Monismus erhobenen Einspruch zum Schweigen zu bringen. Der natürliche Verstand nimmt Vielheit der Dinge und Individuen wahr und widersetzt sich deshalb dem Monismus; diesen Widerstand, den Spinoza noch vornehm ignorirt, glaubt Schopenhauer nur dadurch zum Schweigen bringen zu können, dass er die wahrgenommene Vielheit für subjectiven Schein erklärt, wohingegen schon Schelling und Hegel erkannten, dass sie zwar nicht dem Wesen aber doch der göttlich oder objectiv gesetzten (nicht bloss subjectiv gesetzten) Erscheinung angehört. Eine völlig befriedigende Auseinandersetzung des Monismus mit dem natürlichen Verstande ist freilich nur vermittelst der Lehre vom Unbewussten möglich.

3. *Der Materialismus.*

Der Wille ist ein immaterielles Princip, welches wir als wesentliches Moment des Geistes kennen; wir werden es daher wohl ein spiritualistisches Princip nennen dürfen. Im Gegensatz hierzu fasst Schopenhauer den Intellect rein materialistisch, indem er ihm mit Moleschott, Büchner und Vogt als Product der Nervenmaterie hinstellt. Er glaubt zwischen Spiritualismus und Materialismus einen Compromiss stiften zu können, indem er äusserlich ihre Gebiete abgrenzt. Dieser Versuch ist eben

so unzulässig als werthlos. Unzulässig, weil alle Beweise für den rein materiellen Ursprung des Intellects ganz ebenso gültig oder ungültig für den des Willens sind, — werthlos, weil dieser partielle Widerstand gegen den Materialismus die Welt um nichts begreiflicher macht als der volle und ganze Materialismus. Die Materialisten haben unzweifelhaft Recht, wenn sie daran festhalten, dass die Integrität der Hirnfunction *conditio sine qua non* für die Integrität aller bewussten Geistesthätigkeit ohne Ausnahme ist, da die Erfahrung lehrt, dass Abnormität der Hirnfunction eine Abnormität ebenso wohl des Begehrungs- und Empfindungs- als des Vorstellungslebens nach sich zieht. Nicht durch die in der concreten Wirklichkeit ganz unstatthafte Zerschneidung des Geistes und Aussonderung der Willens- und Intellectsthätigkeit, sondern nur durch Unterscheidung der bewussten von der unbewussten Geistesthätigkeit lässt sich jenes physiologische Gesetz anerkennen, ohne der Consequenz des vollen Materialismus zu verfallen. Der Materialismus aber schliesst deshalb die Unerklärlichkeit des Weltprocesses in sich, weil er denselben zu einem Spiele blind und sinnlos wirkender Elemente herabsetzt, welches die Entstehung sinnvoller und gar besinnungsvoller Organismen jeder Begreiflichkeit entrückt. Der consequente subjective Idealismus ändert an dieser Unbegreiflichkeit nichts, wenn er den objectiven Process des Materialismus mit einem bloss inneren und subjectiven Vorstellungsprocess vertauscht; so sinnlos wie dort die sinnvolle Welt, so sinnlos entsteht hier die sinnvolle Vorstellung der Welt. Schopenhauer adoptirt beide Unbegreiflichkeiten, indem er die unmögliche Verbindung von Materialismus und subjectivem Idealismus vollzieht und dadurch noch den Widerspruch hinzufügt, dass meine Vorstellungen Product meiner Hirnthätigkeit, mein individuelles Hirn und dessen Materie aber nichts als meine Vorstellung sein soll; auch verbessert er die Sache keineswegs dadurch, dass er den Willen von der Herrschaft des Materialismus ausnimmt, da sein Wille eingestandenermaassen ein ebenso unvernünftiges, blindes und sinnloses Princip ist, wie die Materie und materiellen Kräfte der Materialisten. Ganz anders stellt sich die Sache, wenn man den Idealismus ein für allemal fallen lässt, das Gesetz von der Integrität der Hirnfunction aber nur soweit gelten lässt, als die Experimente es bestätigen, nämlich für die bewusste Geistes-

thätigkeit, wo dann ganz von selbst die unbewusste Geistesthätigkeit als rein immaterielle Function bestehen bleibt, und die bewusste als Product der unbewussten und der Hirnfunction sich darstellt.

4. *Der objective Idealismus.*

Noch unmöglicher wird Schopenhauer's halber Materialismus und subjectiver Idealismus, wenn man das zweite Buch von „Die Welt als Wille und Vorstellung" mitberücksichtigt, welches vom reinen Subject des Erkennens und seinem Object, der Platonischen Idee, handelt. Die Idee darf nicht mit dem Begriff verwechselt werden. „Der Begriff ist abstract, discursiv, innerhalb jener Sphäre völlig unbestimmt, nur ihrer Grenze nach bestimmt, Jedem, der nur Vernunft hat, erreichbar und fasslich, durch Worte ohne weitere Vermittelung mittheilbar, durch seine Definition ganz zu erschöpfen. Die Idee dagegen, allenfalls als adäquater Repräsentant des Begriffs zu definiren, ist durchaus anschaulich, und obwohl eine unendliche Menge einzelner Dinge vertretend" (nicht, wie der Begriff umfassend) „dennoch durchgängig bestimmt: . . . sie ist nicht schlechthin, sondern nur bedingt mittheilbar, indem die aufgefasste und im Kunstwerk wiederholte Idee Jeden nur nach Maassgabe seines eigenen intellectuellen Werthes anspricht". „Der Begriff gleicht einem todten Behältniss, in welchem das, was man hineingelegt hat, wirklich nebeneinander liegt, aus welchem sich aber auch nicht mehr herausnehmen lässt (durch analytische Urtheile), als man hineingelegt hat (durch synthetische Reflexion): die Idee hingegen . . . . . gleicht einem lebendigen, sich entwickelnden, mit Zeugungskraft begabten Organismus, welcher hervorbringt, was nicht in ihm eingeschachtelt lag". Wenn die Begriffe die *universalia post rem,* so sind die Ideen die *universalia ante rem,* also z. B. Repräsentanten der natürlichen Species. Die Ideen geben das Wesen der Dinge in der Form der Vorstellung wieder, sind also dasselbe wie Kant's Ding an sich. — Hier zeigt sich nun die Unhaltbarkeit des subjectiven Idealismus. Denn wenn nach idealistischen Principien dem Wesen der Dinge Raum, Zeit, Causalität und überhaupt jede Relation fremd ist, so müssen auch die Ideen, welche ja das Wesen der Dinge wiedergeben sollen, ganz ebenso wie das Kant'sche Ding an sich, dieser

so unzulässig als werthlos. Unzulässig, weil alle Beweise für den rein materiellen Ursprung des Intellects ganz ebenso gültig oder ungültig für den des Willens sind, — werthlos, weil dieser partielle Widerstand gegen den Materialismus die Welt um nichts begreiflicher macht als der volle und ganze Materialismus. Die Materialisten haben unzweifelhaft Recht, wenn sie daran festhalten, dass die Integrität der Hirnfunction *conditio sine qua non* für die Integrität aller bewussten Geistesthätigkeit ohne Ausnahme ist, da die Erfahrung lehrt, dass Abnormität der Hirnfunction eine Abnormität ebenso wohl des Begehrungs- und Empfindungs- als des Vorstellungslebens nach sich zieht. Nicht durch die in der concreten Wirklichkeit ganz unstatthafte Zerschneidung des Geistes und Aussonderung der Willens- und Intellectsthätigkeit, sondern nur durch Unterscheidung der bewussten von der unbewussten Geistesthätigkeit lässt sich jenes physiologische Gesetz anerkennen, ohne der Consequenz des vollen Materialismus zu verfallen. Der Materialismus aber schliesst deshalb die Unerklärlichkeit des Weltprocesses in sich, weil er denselben zu einem Spiele blind und sinnlos wirkender Elemente herabsetzt, welches die Entstehung sinnvoller und gar besinnungsvoller Organismen jeder Begreiflichkeit entrückt. Der consequente subjective Idealismus ändert an dieser Unbegreiflichkeit nichts, wenn er den objectiven Process des Materialismus mit einem bloss inneren und subjectiven Vorstellungsprocess vertauscht; so sinnlos wie dort die sinnvolle Welt, so sinnlos entsteht hier die sinnvolle Vorstellung der Welt. Schopenhauer adoptirt beide Unbegreiflichkeiten, indem er die unmögliche Verbindung von Materialismus und subjectivem Idealismus vollzieht und dadurch noch den Widerspruch hinzufügt, dass meine Vorstellungen Product meiner Hirnthätigkeit, mein individuelles Hirn und dessen Materie aber nichts als meine Vorstellung sein soll; auch verbessert er die Sache keineswegs dadurch, dass er den Willen von der Herrschaft des Materialismus ausnimmt, da sein Wille eingestandenermaassen ein ebenso unvernünftiges, blindes und sinnloses Princip ist, wie die Materie und materiellen Kräfte der Materialisten. Ganz anders stellt sich die Sache, wenn man den Idealismus ein für allemal fallen lässt, das Gesetz von der Integrität der Hirnfunction aber nur soweit gelten lässt, als die Experimente es bestätigen, nämlich für die bewusste Geistes-

Wir haben also gesehen, dass Schopenhauer's Lehre von der Idee ebenso wie seine Lehre vom Willen sowohl dem subjectiven Idealismus als dem Materialismus widerspricht. Es fragt sich nur bloss, ob und wie sich die Lehre von der Idee mit der Grundlehre des Einen Willens vereinigen lässt. Hierzu müssen wir ersteren noch genauer betrachten.

5. Das phänomenale und absolute Subject.

Vorstellung sein heisst nach Schopenhauer Object sein für ein Subject. Da die Idee Vorstellung ist, muss auch sie Object für ein Subject sein; es fragt sich nun für welches? Schon daraus, dass die Idee als Idee ewig sein soll, werden wir schliessen müssen, dass auch das Subject, welchem sie Object sein soll, ewig sein müsse. Schon hieraus würde hervorgehen, dass weder das vergängliche endliche Individuum, noch die Summe der zum Schauen der Idee befähigten Individuen (Menschheit) dieses Subject sein könne, da keins von beiden ewig ist (die Menschheit jünger als wenige 100,000 Jahre). Schopenhauer bestätigt dies aber auch selbst durch die Erklärung, dass nicht das Individuum als solches zum Schauen der Idee befähigt sei, sondern erst nach Aufhebung seiner Individualität, d. h. also nach völliger Losreissung von allen Banden des individuellen Interesses und Bewusstseins, wo alsdann von dem bisherigen Individuum nur das zeitlose, reine Subject der Erkenntniss übrig bleibt. Dieses reine Subject des Erkennens ist das „ewige Weltauge, welches, wenn auch mit sehr verschiedenen Graden der Klarheit aus allen lebenden Wesen sieht, unberührt vom Entstehen und Vergehen derselben, und so als identisch mit sich, als stets eines und dasselbe der Träger der Welt der beharrenden Ideen ist, während das individuelle, und durch die aus dem Willen entspringende Individualität in seinem Erkennen getrübte Subject nur einzelne Dinge zum Object hat, und wie diese selbst vergänglich ist". Also das Subject der gemeinen Vorstellung ist individuell, zeitlich, vergänglich wie diese, das reine Subject der Idee ist individualitätslos, ewig (zeitlos), unvergänglich, und in allen Individuen eines und dasselbe, d. h. es ist das Eine absolute Subject, wie der Wille der Eine absolute

Wille ist. Es ist klar, dass, wenn man den Materialismus trotz dem vorher Gesagten noch festhalten wollte, man ihm nur für das individuelle Subject mit der gemeinen Vorstellung, nicht aber für das reine — absolute — Subject der Idee Geltung einräumen könnte, da das ewig Unvergängliche und Eine nicht Product der vergänglichen vielen Erscheinungen (Gehirne) sein kann. Man würde aber bei diesem Versuch das Wunder der Vereinigung des ewigen absoluten Subjects mit dem phänomenalen individuellen Subject mit in den Kauf nehmen müssen. Diesem Wunder ist nur zu entgehen, wenn man den Materialismus ganz fallen lässt, und die individuellen Subjecte bloss als individuelle phänomenale Einschränkungen des Einen absoluten Subjects auffasst, eine Auffassung, die Schopenhauer in der That nahe genug liegt, wenn er behauptet, dass durch Aufhebung der Schranken der Individualität aus dem gemeinen Subject das reine Subject der Idee werden könne.

Eine andere Frage ist freilich, ob denn der Mensch befähigt sei, die Schranken seiner Individualität zeitweilig abzustreifen und so die *universalia ante rem* zu schauen? Wie die Individualität sich objectiv als begrenzter Organismus darstellt, so subjectiv als Bewusstsein; eine Aufhebung der Individualität ist also in letzterer Hinsicht ohne Aufhebung des Bewusstseins schlechterdings undenkbar. Diese Consequenz spricht Schopenhauer zwar nicht mit nackten Worten aus, aber er lässt sie deutlich genug durchblicken, wenn er sagt, das Subject müsste sich so im Object verlieren, dass es wäre, „als ob der Gegenstand allein da wäre, ohne Jemanden, der ihn wahrnimmt, und man also nicht mehr den Anschauenden von der Anschauung trennen kann, sondern beide Eines geworden sind". Allerdings seien auch in der Idee noch Subject und Object vorhanden, aber sie seien „in ihr nicht mehr zu unterscheiden, weil sie sich gegenseitig vollkommen erfüllen und durchdringen", sich nicht wie in der gemeinen (bewussten) Vorstellung fremd und gesondert gegenüber stehen. — Jetzt erst erheben wir uns zur vollen Höhe des Verständnisses: Es ist nicht richtig, dass die ewigen Ideen blosse Objecte sind für ein ihnen gegenüberstehendes ewiges Subject; diese Trennung ist unwahr; die ewige Idee ist vielmehr die ewig untrennbare Einheit des ewigen Subjects

und seiner ewigen Objecte, die Idee ist ein ewiger intellectua ler oder intelligibler Anschauungsact*), in welchem Sub ject und Object als unterscheidbare Momente aufgehobe sind, die Idee ist das ewige Subject-Object. Wenn das B- wusstsein in der gesonderten Gegenüberstellung von Subject un Object beruht, so ist ihre ununterscheidbare Einheit und vollkom mene Durchdringung nothwendig Bewusstlosigkeit. Wenn also d Mensch einer Anschauung der Idee fähig ist, so ist er es jedenfa nur auf mystischem Wege in unbewusstem Zustande, und nic mehr als Individuum, nicht mehr als Mensch, sondern insofern selbst das absolute Subject-Object ist, oder vielmehr insofern da absolute Subject-Object er selbst ist. Dieses absolute Subject-Ol ject oder die unbewusste Idee repräsentirt alsdann die Vor stellungsseite jener unbewussten Geistesthätigkeit, von welcher wi vorhin sahen, dass sie der eine Factor sein müsse, um mit de Hirnfunction als anderm Factor die bewusste Geistesthätigkeit zu produciren. Es ist hierbei daran zu erinnern, dass auch Schopen- hauer die Idee für „einen lebendigen, sich entwickelnden, mit Zeugungskraft begabten Organismus“ erklärt.

Wir haben also gesehen, dass die Doppelmissgeburt von sub- jectivem Idealismus und Materialismus mit den Grundbestandtheilen des Schopenhauer'schen Systems in jeder Beziehung unverträglich ist, und dass sie durch einen objectiven Idealismus ersetzt werden muss, zu welchem Schopenhauer selbst alle Elemente ge- liefert, welchen aber mit fester Hand zu ergreifen er durch sein Festhangen an jenen falschen Theorien gehindert wurde, über die er nur deshalb nicht hinauskam, weil ihm der Begriff der un- bewussten Vorstellung fehlte, die er doch ganz wohl aus dem „trans- cendentalen Idealismus“ des von ihm vielgeschmähten Schelling hätte entnehmen können.

6. *Idee und Wille.*

Betrachten wir nun, wie Schopenhauer selbst das Verhältniss

*) Schelling beschreibt die intelligible oder intellectuelle Anschauung, welche die Einheit des Subject-Objects erfassen soll, genau so wie Schopenhauer die Anschauung der Idee beschreibt, nur dass ersterer ausdrücklich hinzufügt, dass sie „im Bewusstsein gar nicht vorkommen kann“.

der Idee zum Willen bestimmte. Wie die Ideen das An-sich der Dinge sind, so soll der Wille das An-sich der Ideen sein. Wenn die Dinge die mittelbare, inadäquate, so sind die Ideen die unmittelbare, adäquate Objectivität des Willens. Wille und Idee sind identisch mit Ausnahme einer einzigen Bestimmung, nämlich der, dass die Idee die Form der Vorstellung hat. Diese Behauptungen sind wenig geeignet, das Verhältniss deutlich zu machen. Verständlicher ist die Angabe, dass die Ideen dem untheilbar-Einen Willen gegenüber „einzelne und an sich einfache Willensacte“ seien, dass in ihnen der unendliche, blinde, also noch ziellose Wille sich zu einfachen bestimmten Acten determinirt.

Hiernach wäre der Wille die Potenz, die Idee das Wollen oder der Actus. Wenn aber der Wille als solcher blind ist, wie soll er im Wollen sehend werden? Wenn er als Wille maassloser unvernünftiger Trieb ist, wie sollte er im Wollen nicht eben so maasslos und ebenso unvernünftig sein? Wie soll der Ziellose es anfangen, sich selbst ein Ziel zu geben, wie der Bestimmungslose sich bestimmen, determiniren? Schopenhauer muss zugeben, dass ein Wille, der nicht etwas will, auch nicht wahrhaft und wirklich wollen, sondern höchstens nach dem Wollen ringen kann, — dass der Wille, der etwas will, dieses etwas sich zum Ziel oder Object des Wollens setzt, dass aber dieses Ziel nicht anders als in der Form der Vorstellung gedacht werden kann, da es seine Aufgabe ist, etwas noch nicht Seiendes idealiter zu anticipiren. Dies alles erkennt Schopenhauer durch seine Lehre, dass die determinirten Willensacte Ideen seien, indirect an, aber er unterlässt es, im Willensact die beiden sich durchdringenden Momente zu unterscheiden: Das Wollen an sich als Actus des Willens, und das Ziel dieses Wollens; er vergisst es, dass nur das letztere, nicht aber das erstere die Form der Vorstellung hat, und dass nur das erstere Ausfluss des potentiellen Willens sein kann, das letztere aber ein besonderes, dem Willen entgegengesetztes, gleichberechtigtes und doch unentbehrliches Princip sein muss, dass aber nimmermehr die Idee vom ideenlosen Willen erzeugt werden könne. Er fühlt die Nothwendigkeit, dass sein einseitiges Grundprincip (der Wille) einer Ergänzung bedürfe (der Idee), aber er scheut sich, die Coordination beider zuzugeben, und glaubt uns mit seiner Versicherung abspeisen zu können, beide

seien identisch und die Idee sei selbst der determinirte Willensact. Hat er also oben auf Seite der Erscheinung den objectiven Idealismus zu Gunsten des subjectiven Idealismus und Materialismus unterdrückt, so unterdrückt er ihn hier auf der Seite des Wesens zu Gunsten des Willens-Realismus, anstatt beide Seiten als gleichberechtigte Supplemente und Momente eines Realidealismus anzuerkennen, da doch der Wille ohne die Idee nicht zum wirklichen Wollen, die Idee aber ohne den Willen nicht zum wirklichen Sein und zur Enwickelung kommen kann. Ein solcher Realidealismus ist aber nichts weniger als Dualismus, sobald Wollen und Vorstellen nur als Attribute des Einen Wesens gefasst werden, eben so wenig wie der Spinozismus durch seine zwei Attribute (Denken und Ausdehnung) zum Dualismus wird.

Dies ist also die nothwendige Fortbildung, auf welche Schopenhauer's eigene Gedanken und das Grundprincip seines Systems hinweisen. Abstossung des subjectiven Idealismus und Materialismus als widersprechender und falscher Elemente, Gleichstellung des Willensrealismus und objectiven Idealismus, und Vereinigung beider zum Idealrealismus oder vollen Spiritualismus (Wollen und Vorstellen umfassen den ganzen Geist), oder Monismus (Pantheismus) des Geistes. Wer Schopenhauer's System möglichst in der überlieferten Gestalt conserviren und als Wahrheit aufrecht erhalten will, der freilich wird in der Ideenlehre Schopenhauer's den schwächsten und ungereimtesten Theil seiner Lehre finden und folgerecht den objectiven Idealismus noch mehr zu unterdrücken suchen, als Schopenhauer selbst es gethan. Wir hingegen werden gerade in diesem Stiefkinde des Systems, das jenen anderen Elementen gegenüber fast einem fünften Rad am Wagen zu gleichen scheint, den siegenden Durchbruch der ewigen Wahrheit wider Willen und Wissen des Urhebers erkennen, der in diesem Anhängsel nichts als ein Erklärungsprincip der Aesthetik zu schaffen beabsichtigte, in Wirklichkeit aber die Elemente lieferte, um die falsche Einseitigkeit seines blinden Willensrealismus von Grund aus zu überwinden.

7. *Das Individuum und das All-Eine.*

Nachdem so der Hauptgegenstand unserer Betrachtung erledigt ist, komme ich schliesslich noch zu einer wichtigen Frage, dem Verhältniss des Individuums zu dem All-Einen Willen. — Schopenhauer, der subjective Idealist sagt uns natürlich, dass alle Vielheit und Individualität bloss subjectiver Schein sei, Schopenhauer der Realist hingegen belehrt uns, dass die Individualität vom Willen gesetzt werde, indem der Wille sich in viele einzelne, in sich einfache Willensacte (Ideen) determinire, und diese wiederum durch ihr Zerfallen in Zeit und Raum die Vielheit der Erscheinung, also auch die einzelnen Individuen hervorbringen. Nur an den Bescheid des Realisten können wir uns halten, da die idealistische Auffassung auch meine Annahme der Vielheit der Subjecte zur Täuschung herabsetzt, also mich als alleiniges absolutes Subject übrig lässt, und doch wieder die vorgestellte Beschränktheit meiner Subjectivität als unerklärlich zugeben muss, wenn dieselbe nicht in objectiver Weise vom Willen gesetzt sein soll. Ist aber einmal Eine Beschränktheit (nämlich in mir) vom Willen gesetzt, dann können es auch mehrere sein, und dann ist die Vielheit realiter wiederhergestellt. Drücken wir es im Sinne des Idealrealismus aus, so ist das Individuum eine Einheit von einer Anzahl mehr oder minder continuirlicher bestimmter Willensacte des Absoluten, die auf seinen Organismus Bezug haben. Dieselben beginnen mit seiner Conception und endigen mit seinem Tode. Die Beschaffenheit derjenigen Willensacte, welche sein moralisches Handeln bedingen, nennen wir den Individualcharakter. Die Individualität ist, wie Schopenhauer mit Recht hervorhebt, durchaus an den Organismus geknüpft, kann also weder vor der Geburt noch nach dem Tode bestehen. Das Wesen oder An-sich des Individuums hingegen ist unvergänglich, denn es ist eben nicht-individuell.

Hieraus folgt mit Evidenz, dass auch der Individualcharakter nur zur Erscheinung, nicht zum Wesen gehört, d. h. dass es einen intelligibeln Individualcharakter nicht geben kann, da das Individuelle dem Intelligibeln (das Wort in Kant's und Schopenhauer's Sinn gefasst) widerspricht. Im Intelligibeln, d. h. im Wesen oder An-sich der Dinge giebt es keine Vielheit,

also auch keine Individuen. Entweder giebt es ein die Erscheinung überragendes individuelles Wesen, dann ist der Monismus falsch, und ein Pluralismus oder Monadologismus an seine Stelle zu setzen; oder die Untheilbarkeit des All-Einen Willens ist Wahrheit, dann ist die Behauptung eines intelligibeln Individualcharakters und einer transcendenten Freiheit dieses intelligibeln Charakters ein offener Widerspruch. Das All-Eine Wesen kann natürlich nicht anders als frei sein, da nichts ausser ihm ist, wodurch es bestimmt werden könnte; aber diese Freiheit (welche die innere Nothwendigkeit nicht ausschliesst) kennt auch Spinoza, sie berührt das Individuum gar nicht. Der Individualcharakter beginnt erst mit dem, was Schopenhauer den empirischen Charakter nennt; für diesen aber gilt der Determinismus sowohl für sein Handeln, als für sein Sein, denn er ist, was er ist, dadurch, dass der Eine untheibare Wille ihn als solchen setzt, und es ist ein Widerspruch, dass der Individualcharakter vor seiner Existenz sich seine Essenz selber gewählt haben solle.

In einen eben solchen Widerspruch wie bei der Entstehung des Individualcharakters verfängt sich Schopenhauer bei der Lehre von seiner Vernichtung. Während er ganz richtig die Theorie der Seelenwanderung als eine exoterische Darstellung des wahren Sachverhalts kennzeichnet, während er die Nutzlosigkeit des Versuchs einer Wesensvernichtung durch Selbstmord durch die Bemerkung darthut, dass dem Willen zum Leben das Leben gewiss sei, entgeht ihm die naheliegende Anwendung derselben Wahrheit auf den Fall des Absterbens eines Individuums im Zustande der Willensverneinung. So lange dasselbe lebte, hatte es offenbar die Willensverneinung nicht vollständig genug vollzogen, da ja das Vorhandensein des Leibes, als der Objectivität des Willens, auch das Nochvorhandensein des Willens bewies. Nachdem dasselbe aber todt ist, ist dem All-Einen Willen zum Leben nichts anderes begegnet, als dass ihm die bisher auf jenen Organismus gerichteten Willensacte gegenstandslos geworden sind, und nunmehr einem neuen Gegenstande zugewendet werden können. Unmöglich aber kann die früher im Leben gehabte Bewusstseinsmeinung eines nunmehr verstorbenen Individuums auf den gedächtnisslosen Willen zum Leben einen bleibenden Eindruck gemacht haben, oder der Intensität seines unstillbaren unendlichen Dranges einen Abbruch

gethan haben. Die Individualität wird durch jeden Tod, auch durch Selbstmord, vernichtet, der All-Eine Wille aber ist durch keine individuelle Begebenheit zu vernichten, auch nicht einmal theilweise, da ja das Verhältniss des Theiles zum Ganzen ausschliesslich dem Raume angehört. (W. a. W. u. V. I. 152.) Die Lehre von der Möglichkeit einer individuellen Willensverneinung und dadurch zu erreichender Verhinderung der Wiedergeburt ist also nur dadurch in Schopenhauer's Kopf zu begreifen, dass er für dieselbe unausgesprochener Maassen einen Pluralismus der Wesen supponirte, welcher dem Monismus seines Grundprincips widerspricht.

Wenn die grosse Errungenschaft eines wissenschaftlich begründeten Pessimismus fruchtbar werden, und einer Hoffnung auf Erlösung von dem Elend des Daseins Raum gegeben werden soll, so ist nicht an eine individuelle Erlösung zu denken, die das Wesen nothwendig unberührt lässt, sondern nur an einen universalen Act als Ziel des Weltprocesses. Hiermit würde aber auch der Weltprocess als Entwickelung zu diesem Ziele gefasst werden müssen, also die aus den falschen Principien des subjectiven Idealismus entsprungene unhistorische Weltanschauung Schopenhauer's einer historischen weichen müssen, zu welcher in der Entwickelungsfähigkeit der Idee genügender Boden gegeben ist. Ebenso würde auch der ascetische Quietismus durch eine thätige Hingabe an den Weltprocess ersetzt werden müssen.*)

*) Vgl. zu diesem Aufsatz meine Abhandlung: „Frauenstädt's Umbildung der Schopenhauer'schen Philosophie" (in „Unsere Zeit" 1876 Heft 4 und 5; wiederabgedruckt in der zweiten Auflage der „Erläuterungen zur Metaphysik des Unbewussten") und das Buch von Dr. Moritz Venetianer: „Schopenhauer als Scholastiker"; Berlin, C. Duncker 1873.

V. Schelling's positive Philosophie.

(1868.)

1. *Schelling's Entwickelungsgang vom früheren zum späteren Standpunkt.*

Wie wir bereits in der einleitenden Orientirung gesehen haben, war und blieb Schelling eine fragmentarische Natur, mehr dazu geschaffen, Gegebenes zu überwinden, in höherem Sinne zu verarbeiten, neue Standpunkte zu gewinnen und grossartige Perspectiven zu eröffnen, als dazu, die bedeutenden neuen Gesichtspunkte systematisch auszuführen und dadurch erst allseitig fruchtbar zu machen. Er fühlte die Nothwendigkeit systematischer Durchführung und in seinem hohen Selbstgefühl kargte er niemals mit Versprechungen in dieser Richtung; aber wie sehr er sich auch über das Maass seiner Leistungs**fähigkeit** täuschen mochte, so ist doch anzuerkennen, dass seinen wirklichen Leistungen gegenüber ihn niemals der höchste kritische Maassstab verliess. Seine Schöpfungen genügten ihm selber niemals; als er noch jung war und erst in der Morgenröthe seines Ruhmes stand, da liess er sich durch dieses Bewusstsein des Ungenügens nicht von der vorläufigen Veröffentlichung zurückhalten; als es aber galt, den erworbenen Ruhm zu behaupten, und zwar ihn gegen einen von der öffentlichen Meinung mehr und mehr bevorzugten Rivalen zu behaupten, da überkam ihn jenes Zögern, welches im Contrast mit seinen voreiligen Verheissungen ihm nur den Spott seiner Gegner eintragen konnte. Nur von einem einzigen Werke Schelling's kann man sagen, dass

ırchitectonisch abgerundet und in der Composition geschlossen
es ist dies das „System des transcendentalen Idealismus“, in
chem er wesentlich eine Zusammenstellung der drei Kantischen
iken (der reinen Vernunft, der praktischen Vernunft und der
ıeilskraft) giebt, und diese wesentlich im Sinne des Fichte'schen
lismus verbindet.

Nach seinem Fortgange von Jena hat er nur noch einmal eine
ift von tieferer philosophischer Bedeutung selbst herausgegeben,
lich die „Untersuchungen über das Wesen der menschlichen
heit“, welche im ersten (und einzigen) Bande seiner „Philo-
ischen Schriften“ (Landshut 1809) erschien. Alle späteren Ar-
n von Bedeutung sind erst nach seinem Tode durch die Aus-
seiner „Sämmtlichen Werke“ bekannt geworden. Die im
katalog von 1815 als erschienen angekündigten „Weltalter“
len von ihm zurückgezogen und sind Bruchstück geblieben; im
e 1826 zog er in ähnlicher Weise die 16 schon gedruckten
n seiner „Vorlesungen über Mythologie“ zurück, die im Mess-
log als erschienen aufgeführt waren, und ebenso wurde von
eren öffentlichen Verheissungen nichts erfüllt.

Gewiss wird niemand solche Strenge gegen sich selbst tadeln,
ern nur das Fortdauern der Selbsttäuschung bedauern, welche
noch immer glauben liess, dass es jeden Augenblick in seiner
ht stände, seinen hochgespannten Ansprüchen auf systematische
tellung zu genügen. Diese Ueberspannung des Selbstgefühls
erte sich wechselsweise mit dem Neid gegen seinen ihn über-
lnden Rivalen Hegel, dessen Philosophie er selbst nur als Aus-
ung der von ihm entliehenen Gedanken, und als eine vorüber-
nde Episode in dem Entwickelungsgange seiner Philosophie
h. Gesetzt auch, diese Ansicht Schelling's über Hegel's Stel-
in der Geschichte der Philosophie wäre erschöpfend, so hätte
lbe ihn doch in keiner Weise an der Fortsetzung des von
—3 angeknüpften freundschaftlichen Verhältnisses zu hindern
chen. Er hätte anerkennen können, dass Hegel gerade das
nt der allseitigen systematischen Durcharbeitung eines Grund-
nkens in festbestimmten Grenzen, welches ihm selbst ersichtlich
e, in eminentem Grade besass, und dass derselbe aus diesem
de eben die rechte Persönlichkeit war, um seine Arbeit zu er-
en und den gemeinsamen Grundansichten erst den vollen Ein-

fluss und die ausgebreitete Wirkung auf die Zeit zu sichern. Da
er nicht einmal dies vermochte, dass er sich schmollend von Heg
abwandte, als dieser selbstständig seine Schwingen entfaltete: d
wird stets als Vorwurf auf seinem Charakter haften bleiben, u
selbst das Bewusstsein, den Hegel'schen Standpunkt positiv üb
wunden zu haben, kann für dieses Verhalten keine Entschuldigu
gewähren.

Während Kant und Fichte sich wenig um Geschichte der Ph
losophie bekümmert hatten, und selbst Hegel in seinen Vorträge
über diesen Gegenstand ein eindringenderes Quellenstudium ve
missen liess, versenkte sich Schelling mit Ernst und Eifer in ve
schiedene Perioden der Vergangenheit und schöpfte aus denselbe
die wichtigsten Anregungen. So ging ihm die volle Klarheit üb
das Identitätsprincip, wie wir es oben geschildert haben, erst 180
durch die Lectüre des Spinoza auf, und die hier gewonnene Au
fassung des Absoluten verfeinerte er durch das Studium Plato'
von welchem das Gespräch „Bruno" (1802) ein sprechendes Zeu
niss ablegt. Den Wendepunkt in seinem Leben bildet die dur
Franz von Baader vermittelte Bekanntschaft mit Jakob Böhme
mystisch-theosophischen Schriften.

Es war zunächst Eschenmayer gewesen, welcher die Identitä
philosophie durch den Einwand bekämpft hatte, dass sie unfähi
sei, von ihren Voraussetzungen aus die Thatsache des religiös
Lebens zu begreifen und die Probleme des religiösen Bewusstsei
zu lösen, und in der That musste Schelling fühlen, dass seine bi
herigen philosophischen Arbeiten in diesem Punkte eine klaffen
Lücke zeigten. Andererseits legte die romantische Zeitstimmu
nach der Naturschwärmerei die religiöse Erhebung des Geistes na
genug, und Schelling war persönlich viel zu sehr Romantiker, u
nicht selber einen tiefen Hang zur Versenkung in die Mysterien d
Religion zu empfinden. Plato hatte ihm eine gute Vorbereitu
gegeben, und es bedurfte nur noch des geeigneten äusseren A
stosses, um ihn das Gebiet der Religionsphilosophie mit voller Kr
ergreifen zu lassen. Den Mittelpunkt des religiösen Bewusstsei
suchte er in dem Problem der Freiheit, durch welches die V
schuldung, und vermittels dieser das Erlösungsbedürfniss erst mö
lich werden soll; er stellte es sich also als nächste Aufgabe, d
individuelle Freiheit mit seinem pantheistischen Gottesbegriff

vermitteln, und die letzten Wurzeln im Absoluten selber aufzusuchen, durch welche das Böse, die Abkehr des Theils vom Ganzen, erst möglich wird. Den Begriff der Freiheit entnahm er aus seinen Kant-Fichte'schen Antecedentien, nämlich aus Kant's Lehre vom intelligibeln Charakter; den absoluten Ursprung des Bösen entlehnte er aus Jakob Böhme's Theosophie, aus dessen Annahme eines dunkeln Urgrundes in Gott, welcher Sehnsucht oder Wille ist, und erst als Grund der Existenz Gottes zu fassen sei.

Kant's Lehre von der intelligibeln Freiheit des intelligibeln Charakters, welche mit seiner Lehre vom radical Bösen in der menschlichen Natur eng zusammenhängt, ist nicht nur für Fichte und Schelling, sondern auch für Schopenhauer ein Eckstein der Metaphysik geblieben, und gerade durch des letztern Umgestaltung weiteren Kreisen bekannt geworden. In der That aber dürfte diese Lehre weniger haltbar und in höherem Grade mystisch genannt zu werden verdienen, als die Unterscheidung zwischen der Existenz des Absoluten und dem ihr zu Grunde Liegenden (Substistirenden), oder als die Einsicht, dass dieser letzte und tiefste Grund, das Ursein oder unvordenkliche Sein, Wille sei. Die Opposition des creatürlichen Eigenwillens gegen den Universalwillen, aus welcher Schelling ganz richtig das concrete Böse ableitet, ist meines Erachtens auch ohne die Voraussetzung einer intelligibeln Freiheit der Creatur zu verstehen, und darum kann ich die bleibende Bedeutung der fraglichen Schrift nicht in den Speculationen über die Freiheit, sondern vielmehr in der Ueberwindung des absoluten Idealismus, d. h. des reinen Panlogismus oder metaphysischen Rationalismus durch das realistische Element des Willens erkennen, welcher hier lange vor Schopenhauer für das höchste und letzte metaphysische Princip erklärt ist. Während Schopenhauer seinen Willen bis zur Entstehung des bewussten Individualgeistes blind und vernunftlos sein und bleiben lässt, verknüpft Schelling in dem existent gewordenen Gott das Moment des Willens mit demjenigen der absoluten Vernunft seiner Identitätsphilosophie, und gewinnt dadurch Schopenhauer gegenüber den Vortheil, das Absolute als wahren Geist bestimmen zu können, dem absoluten Idealismus gegenüber aber den andern, einen wirklichen, realen Geist (nicht bloss ein ideales Gedankending) an ihm zu besitzen. Diese Gesichtspunkte sind freilich in der Schrift über die Freiheit mehr angedeutet als ausgeführt,

aber sie sind in embryonischer Gestalt entschieden vorhanden, und als der Keim zu bezeichnen, aus dem sich später Schelling's positive Philosophie entwickelte.

Leider musste nun Schelling diesen Fortschritt über den absoluten Idealismus hinaus zu einem metaphysischen Realismus durch einen Rückfall vom reinen Pantheismus oder Monismus in einen pantheistisch gefärbten Theismus erkaufen; es war dieser Rückfall theils durch die Beschaffenheit seines Führers (Jakob Böhme) bedingt, theils auch wohl durch den Umstand, dass man im Anfange unseres Jahrhunderts noch wenig von den indischen Religionen wusste, und deshalb gar nicht ernstlich daran dachte, dass die Probleme des religiösen Gefühls vielleicht auch auf anderer als auf theistischer Grundlage lösbar seien. Nur der persönliche Gott schien dem religiösen Bedürfniss zu genügen, und deshalb war es Schelling's Bestreben, eine Synthese zu Stande zu bringen zwischen dem absoluten Idealismus seiner Identitätsphilosophie und dem persönlichen Gott der occidentalischen Religionen. Dieses Bemühen ist aber ein in sich widerspruchsvolles, und wie sehr man auch den Begriff der Persönlichkeit auf einen immer dürftigern und dürftigern Inhalt einschränke, es ist und bleibt auch der letzte Rest von ihm unverträglich mit dem Begriff des Alles seienden Einen. Auch die zahlreichen Nachfolger, welche Schelling in dem Bestreben der Verschmelzung von Theismus und Pantheismus gefunden (ich nenne nur Weisse, den jüngeren Fichte und Carriere), sind stets an derselben, ihrer Natur nach unüberwindlichen Schwierigkeit gescheitert, und heute sind wir auf dem Punkt angelangt, dass die bedeutendsten christlichen Theologen (Biedermann, H. Lang u. a. m.) die Nothwendigkeit der Elimination des Persönlichkeitsbegriffes aus dem Gottesbegriff zugestehen, und dass die philosophisch veranlagten jüdischen Theologen sich sogar auf das entschiedenste dagegen verwahren, dass der „lebendige" Gott Israels jemals als „persönlicher" Gott gemeint gewesen sei.

Für Schelling's Entwickelungsgang wurde in dieser Hinsicht der in München mit Franz von Baader gepflogene Umgang von verhängnissvollem Einfluss, der ihn durch seine imponirende und blendende Persönlichkeit immer tiefer und unrettbarer in die retrograde Richtung und in mittelalterliche Ideen verstrickte, wogegen es doch sehr fraglich ist, ob Schelling wirklich durch Baader, und

nur durch diesen, auf das Studium Jakob Böhme's geführt worden ist. Um aber diesen Rückfall ganz zu verstehen, muss man sich der Zeitlage erinnern, muss man daran denken, wie nach den Orgien eines souveränen Rationalismus in politischer und philosophischer Hinsicht eine tiefe Enttäuschung, Ermüdung und Ruhebedürfniss über die Geister gekommen war, welches in der grossen Masse der politischen und kirchlichen Reaction Vorschub leistete, in einzelnen hervorragenden Geistern aber mit um so mehr Wahrscheinlichkeit zur Versenkung in das Positive der Vergangenheit führte, je mehr eine romantische Veranlagung der Glorification des Mittelalterlichen entgegenkam. Hegel's schwerfällige Schwabennatur ging freilich in den von Anfang an eingeschlagenen Gleisen seiner eigenthümlichen Neoscholastik weiter, ohne sich durch romantische Velleitäten den Kopf verdrehen zu lassen, und der einzige Zoll, den er der Zeitströmung entrichtete, war der Verzicht auf jede fundamentale Kritik der Grundpfeiler der christlichen Dogmatik, sowie seine fast noch schlimmere Apotheose des bureaukratischen Polizeistaates seiner Zeit. Schelling dagegen war ein viel leichter beweglicher Geist, der ernstlich das Ungenügende des ihm früher mit Hegel gemeinsamen Standpunktes erkannt hatte, und der die Glanzperiode seines Lebens bereits hinter sich hatte zu einer Zeit, als sein um vier und ein halb Jahr älterer Genosse erst seine Schwingen zu entfalten begann. Schelling hatte, wie dies so oft bei frühreifen Geistern vorkommt, seine beste Kraft in vorzeitigen Leistungen und früher Ueberanspannung verbraucht, und vermochte nun in seinen reiferen Jahren den Erwartungen, die er als junger Mann erregt hatte, nicht Genüge zu thun; er selbst aber fühlte nichts von seiner Kräfteverminderung, sondern nur eine gewisse subjective Müdigkeit, welche ihn um so geneigter machen musste, das Positive, das er als nothwendig erkannte, in der Ueberlieferung der Vergangenheit zu suchen.

Wie allen geschichtlichen Erscheinungen grössern Stils, so lag auch der Reaction der Restaurationsperiode eine tiefere ideelle Wahrheit zu Grunde, nämlich die Erkenntniss, dass die ganze rationalistische Aufklärung des 18. Jahrhunderts sammt ihrer praktischen Consequenz, der Revolution, einen Fehler im Ansatz gehabt hatte, der das Facit der Rechnung verderben musste, und dass dieser Grundfehler die Losschälung des Geistes von dem gegebenen Posi-

tiven, von den geschichtlichen Bedingungen seiner Entwickelung gewesen war. Aus abstracter Theorie wollte man alles neu und von vorn anfangen, nachdem man mit allem Vorgefundenen *tabula rasa* gemacht, und nun hatte sich gezeigt, dass die Voraussetzung für die Berechtigung dieses Verfahrens, die durchweg rationelle Natur der Menschen, eine irrthümliche gewesen war, dass der Mensch, wenn er eine Weile versucht hat, sich auf den Kopf zu stellen, doch über kurz oder lang umfallen und sich auf den Füssen neu erheben muss. So entsprang aus der Reactionszeit der geschichtliche Sinn des 19. Jahrhunderts im Gegensatz gegen die ungeschichtliche Aufklärung des 18., in welcher auch Schopenhauer noch mit Haut und Haaren stecken geblieben ist.

Die Sehnsucht des von seinen Irrfahrten auf eigene Hand schiffbrüchig heimkehrenden Verstandes nach einem Positiven spiegelt sich nirgends in solcher Schärfe wie in Schelling. Hegel hatte sich auf seine Weise mit dem Problem abgefunden, d. h. er hatte den Machtspruch gethan, dass, da die Vernunft das Absolute, also auch die absolute Macht der Verwirklichung sei, auch alles Vernünftige wirklich, und folglich auch alles Wirkliche vernünftig sein müsse. Aber diese angebliche Resorption aller Wirklichkeit durch den Panlogismus konnte, wie wir in der vorigen Abhandlung sahen, nur so verstanden werden, dass nicht alles Vernünftige gleichzeitig wirklich sein könne, sondern nur jegliches zu seiner Zeit, und der erbitterte grausame Kampf des werdenden Vernünftigen mit dem noch Wirklichen, aber eigentlich nicht mehr Vernünftigen, deutete sichtlich auf eine andere Wurzel der Realität als die Vernunft hin. Schelling nennt dieses Etwas an allen Dingen, was sich nicht in Vernunft auflösen lässt, den „irrationellen Rest“ derselben, und sieht in diesem erst die eigentliche Wurzel ihrer Realität; er behauptet, die Vernunft könne nur erklären, „was und wie“ die Dinge seien, aber nicht „dass“ sie sind, und dieses „Dass“ ist das eigentlich Positive an ihnen, nämlich der Wille, der sich in ihnen als Kraft des Widerstandes und der Selbstbehauptung offenbart. Erst durch diese Kraft des Widerstandes und der Selbstbehauptung wird ein realer historischer Process möglich, während der ideale Process der vernünftigen dialectischen Entwickelung ein schmerzloses und friedliches Spiel von Begriffen sein würde, wenn es dann überhaupt zu einem discursiven zeitlichen Auseinanderziehen der ewig sich durchdringenden Welt der reinen Idee kommen könnte.

So hängt der Fortgang Schelling's über den absoluten Idealis-
hinaus zu einem metaphysischen Realismus auf's engste mit
Aufschwunge zu einer historischen Betrachtungsweise der Welt
mmen. Bei Hegel bleibt die geschichtliche Entwickelung nur
empirisch aufgenommenes Postulat, das aus dem Princip seines
tems nicht zu begründen ist; von Schopenhauer wird dieselbe
dezu und ausdrücklich perhorrescirt und als falscher Schein
vorfen; Schelling ist der einzige unter den grossen Nachfolgern
it's, welcher die historische Weltanschauung wahrhaft mit seinen
osophischen Principien zu vereinigen weiss. In diesem Sinne
et er eine philosophische Ergänzung zu der gleichzeitig auf
eren Gebieten auftauchenden Erneuerung der Wissenschaften
ch liebevolles Versenken in den positiven Boden der Geschichte
den Mutterschooss unseres gesammten eigenen Daseins und Be-
es (Niebuhr, Savigny, Eichhorn, Grimm). Puchta war sein
iger Zuhörer und befreundeter College in München; Savigny hat
n zu Ende der Jenaer Periode Anregungen von ihm empfangen;
hl nannte sich Schelling's echten Schüler, und wenngleich Schel-
; ihn wegen seines rückschrittlichen Orthodoxismus verleugnete, so
e es doch unrecht, die wissenschaftliche Bedeutung der Stahl'-
en Rechtsphilosophie und ihren engen Zusammenhang mit Schel-
; wegen ihrer einseitig reactionären Tendenz zu verkennen.

Obgleich Hegel mit dem historischen Princip nur eine Art
npromiss geschlossen hatte, und trotz der halb verstohlenen Auf-
me reichen empirischen Materials mit der Methode dialectischer
griffsconstructionen fortarbeitete, so schuf er doch Leistungen auf
Gebieten der Rechtsphilosophie, Religionsphilosophie, Aesthetik,
losophie der Geschichte und Geschichte der Philosophie, welche
historischem Sinn und vom Begriff der Entwickelung durch-
ikt sind und bis heute für die Fortbildung dieser Disciplinen
assgebend geblieben sind. Schelling dagegen, obschon er das
itive Princip in der Geschichte weit schärfer erfasst hatte, ver-
mte es, dieses auf den concreten Gebieten der realen Wissen-
aft durchzuführen Seine früheren Leistungen auf dem Gebiete
Naturphilosophie hätten es ihm besonders nahe legen sollen,
von den empirischen Naturwissenschaften nähere Belehrung
r das factisch Gegebene in der Natur zu holen und das positive
ment des historischen Werdens auch im Bereich der Natur-

geschichte zu enthüllen, wo Hegel dasselbe noch in kurzsichtiger Weise geleugnet hatte. Aus einer solchen Zusammenfassung der Naturwissenschaften und der historischen Geisteswissenschaften hätte er eine wahrhaft zeitgemässe „positive Philosophie" auf inductivem Wege entwickeln können, was er ausdrücklich für möglich anerkennt. Dies alles aber verschlug er sich dadurch, dass er sich mehr und mehr in eine unfruchtbare mystische Theosophie einspann, indem er das Positive allein in der Geschichte des göttlichen Werdens suchte. Darauf lief schon seine Schrift hinaus, welche den Titel „Die Weltalter" führt, und noch deutlicher zeigte es sich in seinen nachgelassenen Vorlesungen in ihrer vollkommensten Gestalt, wie er sie zu Berlin gehalten hatte.

Diese setzten sich zusammen aus einer „Philosophie der Mythologie" und einer „Philosophie der Offenbarung", denen als Einleitung eine „Darstellung der rein-rationalen Philosophie" vorherging. Letztere ist Schelling's späteste (unvollendete) Arbeit, und legt in der Hauptsache Zeugniss von aristotelischen Studien ab, welche zwar einen gewissen Beitrag zum Verständniss des letzen Schelling'schen Systems, aber keineswegs einen solchen zum Verständniss des Aristoteles liefern. Ebenso wenig können die Vorlesungen über Mythologie heute noch einen Werth beanspruchen, da sie fern von der exacten Methode geschichtlicher und linguistischer Behandlung sind, mit welcher heute die Forschungen über vergleichende Mythologie gehandhabt werden. Schelling's Absicht ist dabei auch eine ganz andere als die der modernen Wissenschaft; er will eine Darstellung des theogonischen Processes im Menschheitsbewusstsein geben, welcher sich von den mythologischen Formen in die der offenbarten Gottheit fortsetzt, und dieser ganze Gedankengang ist mit speculativen Reflexionen verwebt, welche auf die vorgefundenen Ueberlieferungen oft sehr künstlich aufgepfropft sind. In der „Philosophie der Offenbarung" ist nur die Bemühung bemerkenswerth, die drei Personen der christlichen Trinität als reelle Personen aufrecht zu erhalten (nicht wie Hegel versuchte, als unselbstständige Momente des Absoluten). Ansprechend ist der Gedanke, dass nach dem petrinischen Christenthum des Katholicismus und dem paulinischen des Protestantismus, noch eine dritte johanneische Epoche desselben kommen müsse. Gleichwohl scheint diese Prophezeihung nach Schelling's Tode an Wahrscheinlichkeit eher verloren als gewonnen

zu haben, und das johanneische Christenthum dürfte doch wohl seine Zeit verpasst haben.

Nach diesen allgemeinen Andeutungen darf es nicht wundernehmen, wenn Schelling's akademische Thätigkeit von 1841—46 in Berlin eine um so grössere Enttäuschung hervorbrachte, mit je höher gespannten Erwartungen man den von früher her berühmten Philosophen aufgenommen hatte, der selber behauptete, im Besitz einer über Hegel hinausgehenden, wahrhaft zeitgemässen Philosophie zu sein. Dieses Gefühl der Enttäuschung klingt noch heute in den Urtheilen über Schelling's letztes System durch, und man kann sagen, dass sich über dasselbe eigentlich noch gar kein entschiedenes Urtheil herausgebildet hat. Die Stimmung seiner Berliner Vorlesungen passte in der That nur in die vormärzliche Periode unter dem letzten Romantiker auf dem Throne; in der darauffolgenden Reactionszeit war statt Schelling's Stahl der Mann der Situation, und als einige Jahre nach Schelling's im Jahre 1854 erfolgtem Tode die zweite Abtheilung seiner sämmtlichen Werke erschien, da wehte bereits eine andere Luft, da gährte eine oppositionelle, vorwärts drängende Stimmung in den Gemüthern, welche sich von den Denkmälern der romantischen Periode der ersten Hälfte unsers Jahrhunderts mit einer gewissen Beschämung abwandte.

Wohl nur sehr wenige haben sich die Mühe gegeben, die tiefen speculativen Gedanken des alternden Schelling aus einer Reihe unerquicklicher Bände zusammenzulesen, und diese wenigen scheinen wiederum kein klares Bild über die positive Bedeutung dieser Gedanken für die Entwickelung der Geschichte der Philosophie gewonnen zu haben. Die Darstellung der Schelling'schen Philosophie durch Kuno Fischer ist noch nicht erschienen, und es bleibt abzuwarten, ob derselbe seinen Hegelianismus so weit zu verleugnen im Stande sein wird, um die positive Ueberwindung des Hegelianismus durch Schelling anzuerkennen. Was sich neuerdings Bahn gebrochen hat, ist zunächst nur die Erkenntniss von der Bedeutung, welche die Wendung der Schelling'schen Philosophie nach der geschichtlichen Richtung hin beanspruchen darf, da gerade das Wachsthum der allgemeinen Einsicht in die Wichtigkeit der historischen Continuität mit dem Gegebenen als ein Hauptgewinn der verfehlten 1848er Revolution und der glänzenden Errichtung des neuen deutschen Reiches bezeichnet werden darf.

Aber die geschichtliche Richtung seiner Philosophie war doch nur eine der Consequenzen, welche aus seiner principiellen Ueberwindung des absoluten Idealismus durch einen metaphysischen Realismus herflossen, und deshalb fällt dieser principielle Fortschritt in der metaphysischen Speculation weit schwerer in's Gewicht. Man darf daher sagen, dass die höchste und letzte Bedeutung Schelling's noch des allgemeineren Verständnisses harrt, nämlich die Thatsache, dass seine positive Philosophie im Princip die höchste und letzte von der metaphysischen Speculation erreichte Stufe der Entwickelung ist, eine Thatsache, deren Werth weder dadurch abgeschwächt werden kann, dass er auch diese Stufe (wie seine früheren) nur im Princip ergriffen hat, noch dadurch, das statt der mangelnden Ausführung eine erdrückende Masse von Schlacken und taubem Gestein um die gediegenen Goldkörner herumgelagert ist. Man muss sich nur ein für allemal mit dem Gedanken vertraut machen, dass die gesammte „Philosophie der Mythologie" und „Philosophie der Offenbarung" werthlose Residuen antiquirter Zeitströmungen sind, die der Bewunderung wie der erzürnten Abneigung heute in gleicher Weise entrückt sind, und dass es sich allein darum handeln kann, aus dieser mythologischen und theosophischen Spreu die sparsamen Weizenkörner herauszusuchen, welche es dem Eigensinn einer erschöpften und alternden Productionskraft in dieselben zu verstecken beliebt hat.

Den besten Wegweiser zur Lösung dieser nicht ganz leichten Aufgabe geben die nachgelassenen Manuscripte, welche im zehnten Bande der ersten Abtheilung der „Sämmtlichen Werke" abgedruckt sind, nämlich die „Darstellung des Naturprocesses" (1843—44), die Vorlesungen „Zur Geschichte der neuern Philosophie" (1827) und ganz besonders die „Darstellung des philosophischen Empirismus als Einleitung in die Philosophie" (1836).

Die erstgenannte Arbeit ist besonders dadurch wichtig, dass Schelling hier definitiv und unzweideutig sich von der Kantischen Erkenntnisstheorie lossagt, dass er die Kantische Lösung der im Begriff des Raumes liegenden Schwierigkeiten durch Annahme der blossen Subjectivität des Raumes als verfehlt zurückweist und ihr gegenüber die reale Objectivität des Raumes behauptet. Hiermit ist der Standpunkt des transcendentalen Idealismus endgültig verlassen und an seine Stelle ein transcendentaler Realismus gesetzt,

eine Umgestaltung, deren Nothwendigkeit eigentlich schon mit dem Uebergange vom Fichte'schen subjectiven Idealismus zum objectiven Idealismus der Naturphilosophie implicite gegeben war, und damals nur nicht präcis und deutlich genug zum Bewusstsein und zur Aussprache gelangte. Auch Hegel und Schopenhauer hatten diese nothwendige Reform der Kantischen Erkenntnisstheorie versäumt, und Schelling ist ihnen beiden schon dadurch über den Kopf gewachsen; denn darin werden Kant und seine Schule immer recht behalten, dass jede metaphysische Speculation ein berechtigungsloses Unternehmen ist, solange die subjectivistische Erkenntnisstheorie Kant's als unbestrittene Voraussetzung gilt.*)

Die Vorlesungen „Zur Geschichte der neuern Philosophie" geben das deutlichste Bild, wie Schelling selbst seine Stellung in der Geschichte der Philosophie angesehen wissen wollte. Sehen wir von den ersten beiden Vorlesungen über Cartesius und über Spinoza und Leibniz ganz ab, so zeigt uns diejenige über den Kant-Fichte'schen Idealismus Schelling's Stellung zu seinem unmittelbaren Vorgänger. Aus dem Vortrage über die Naturphilosophie erfahren wir, wie seine eigene Jugendleistung sich später in seinem Kopfe spiegelte. Der letzte Vortrag wiederholt kürzer die schon früher in einer andern Schrift**) gegebene Auseinandersetzung mit der Glaubensphilosophie Jacobi's, deren Berechtigung gegenüber Fichte er anerkennt, welche er selbst aber in seiner Entwickelungsstufe positiv überwunden zu haben sich bewusst ist. Die wichtigste der Vorlesungen ist indessen diejenige über die Hegel'sche Philosophie.

Schelling hatte Hegel gegenüber eine ganz andere Stellung als andere Kritiker, welche theils unfähig sind, das Princip des Hegelianismus zu begreifen, theils durch eine äusserliche negative Kritik dasselbe todtmachen zu können wähnen. Schelling dagegen war sich bei aller Ungerechtigkeit gegen den Werth der Hegel'schen Ausführungen über das Princip desselben vollkommen klar, denn er selbst hatte es ihm (wennschon gewiss nicht ohne den Einfluss des persönlichen Wechselverkehrs in Jena von 1801—3) geliefert. Er kennt die relative Wahrheit und Berechtigung dieses panlogisti-

*) Vgl. meine „Kritische Grundlegung des transcendentalen Realismus" (2. Aufl., Berlin 1875).

**) „Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen des Herrn F. H. Jacobi" (1811) („Sämmtliche Werke", Abth. I, Bd. 8).

schen Princips, er deckt aber auch seine Unzulänglichkeit und Ergänzungsbedürftigkeit auf, welche, wie er sagt, zur „Monstrosität" führt, wenn es die ganze Wahrheit zu umspannen behauptet. Er thut aber noch mehr; er zeigt, nach welcher Richtung das Princip der Ergänzung bedarf und worin dieselbe zu finden ist (nämlich in dem realistischen Princip des Willens), und damit hat er den Hegelianismus im Princip positiv überwunden. Diese Leistung allein genügt, um ihm den letzten Platz in der Entwickelung unser Philosophie zu sichern; denn wie viele auch gegen den Hegelianismus protestirt und ihn kritisch zu vernichten gemeint haben, Schelling ist doch der einzige, der ihn überwunden hat, und seine Kritik Hegel's ist nicht bloss heute noch das Bedeutendste, was über denselben geschrieben ist, sondern sie wird auch für alle Zeiten principiell massgebend bleiben. Er allein behandelt den Hegelianismus nicht als ein schlechthin verwerfliches und verkehrtes Princip (wie z. B. auch Schopenhauer, der dessen relative Wahrheit völlig verkennt), sondern als ein in dem höhern Princip aufzuhebendes Moment, das als solches für immer in der Entwickelung der Philosophie seine Gültigkeit behalten muss.

Das neue Princip nun ist am bündigsten und deutlichsten in der „Darstellung des philosophischen Empirismus" entwickelt, und zwar hier, gerade weil die Schrift nur den Charakter einer Einleitung in sein letztes System haben soll, frei von aller mythologischen und theosophischen Umhüllung.

Die Naturphilosophie hatte gezeigt, dass das, „was ausser dem Bewusstsein gesetzt ist, dem Wesen nach dasselbe ist, was auch im Bewusstsein gesetzt ist"; jetzt wird bewiesen, dass sowohl das Erkennbare wie das Erkennende erst aus der Zusammenwirkung zweier entgegengesetzter Principien hervorgeht, nicht wie der absolute Idealismus meint, aus einem idealen Princip allein (der Idee der Vernunft), sondern aus der Cooperation eines realen und eines idealen Princips. Das ideale Princip ist das Maass und Gestalt Gebende, aber das Sein selbst, die Existenz, das Dass der Dinge kommt von dem realen Princip, dem Willen, der als solcher blind und unvernünftig, daher auch massloss und grenzenlos ist (Plato's „Apeiron"). Dem absoluten Idealismus gilt die Vernunft als das Absolute; aber warum denn die Vernunft, warum nicht ebenso gut das Gegentheil, die Unvernunft? Hat sie nicht dasselbe Recht zu

in? Und sie ist wirklich. Sie ist als der obenerwähnte irratio-
ıle Rest in jedem einzelnen Dinge, sie ist als das allgemeine
actum des Seins, der Existenz, das von keiner Vernunft, keinem
enken abzuleiten ist. „Denn nicht weil es ein Denken giebt,
ebt es ein Sein, sondern weil es ein Sein giebt, giebt es ein
enken.“ Das Sein ist darum „unvordenkliches Sein“, und das
ealprincip des Willens ist daher nothwendig dasjenige, was den
nlass zum Process giebt, während das Idealprincip seinen Inhalt
ıd seine Beschaffenheit bestimmt.

Diese beiden Principien würden nur einen unverständlichen
ualismus geben, wenn nicht ein drittes da wäre, in welchem und
ın welchem getragen sie ihre realisirende, beziehungsweise ideal
ıd teleologisch bestimmende Thätigkeit entfalten. Dieses dritte
t zunächst als einheitliche Substanz des Weltprocesses zu bestim-
en, zu welcher sich mithin der unlogische Wille und die vernünf-
ge Idee nur als Attribute verhalten. So ist die volle Einheit des
ıntheismus gewahrt, und das Absolute zugleich als wahrer Geist
stimmt.

Nach dieser vorläufigen Orientirung über den genetischen Ent-
ckelungsgang Schelling's gehen wir zur Darstellung der Prin-
pien der positiven Philosophie über, wie dieselben sich aus der
esammtheit seiner Arbeiten aus der nachjenaischen Periode er-
ben. Ich glaube, dass das Verständniss dieser Principien dem
eser am leichtesten dadurch vermittelt werden wird, wenn wir mit
r Darlegung des Verhältnisses des späteren Schelling'schen Stand-
ınkts zum Hegel'schen Panlogismus und zum Panthelismus Scho-
nhauer's beginnen, und dann erst die Schelling'schen Principien
ı und für sich erörtern.

2. *Unzulänglichkeit des Panlogismus.*

Die Gründe, welche in Schelling's Augen den letzterreichten
andpunkt des Panlogismus unzulänglich erscheinen lassen, und
ı nöthigen mussten, über denselben hinauszugehen, waren haupt-
chlich die folgenden drei:

1) war der Panlogismus *a priori* betrachtet ein Dogmatis-
us; denn wie kommt das reine Denken, das sich doch zur völ-
gen Freiheit erhoben haben muss, ehe es sich unterfangen

kann, ein philosophisches Princip aufzustellen, — wie kommt dieses von jedem Vorurtheil frei sein wollende Denken dazu, zu behaupten: Vernunft ist! „Warum ist denn Vernunft, warum ist nicht Unvernunft?" (I. Bd. 10, S. 252.) Was hat denn für das Denken ohne Vorurtheil die Vernunft vor der Unvernunft voraus, woher nimmt sie ein grösseres Recht als jene? „Es ist freilich auf den ersten Blick bequem, gleich anfangs die Vernunft als allgemeine Substanz, als das nothwendig Seiende zu setzen. Aber vielmehr ist die Existenz der Vernunft selbst nur etwas Bedingtes, Positives. Denn warum sollte, absolut gesprochen, das Gegentheil nicht ebenso gut sein können?" (I. 10, 252; vgl. II. 3, 247—48.) „Damit ist allem philosophischen Rationalismus, d. h. jedem System, das die Vernunft zum Princip erhebt, das Fundament zerstört." (II. 3, 248.) Es ist nichts weniger als eine Nothwendigkeit *a priori* im reinen Denken, es ist ein blosses Dogma, die Vernunft als Princip zu setzen und nicht die Unvernunft. Nur der Empirismus könnte *a posteriori* ein solches Princip rechtfertigen, aber gerade er wendet sich auch, wie wir sogleich sehen werden, gegen dasselbe. Der Rationalismus hat nur Eine Entschuldigung für dieses sein Dogma, aber auch diese ist nicht stichhaltig. Er findet nämlich, dass sein Princip die *conditio sine qua non* eines absoluten Erkennens ist, und da es ihm gar nicht einfällt, dass ein Zweifel an der Existenz eines absoluten Erkennens in diesem Sinne höchst berechtigt sei (vgl. II. 3, 74), so hält er seinen indirecten Beweis (aus der Unmöglichkeit des absoluten Erkennens ohne die Annahme seines Princips) für stichhaltig (vgl. I. 6, 138 ff.), während derselbe völlig in der Luft schwebt. Denn Schelling sagt später (II. 1, 586) ganz richtig: „Es kann nichts helfen, zu sagen: vom bloss Individuellen ohne das Allgemeine würde es keine Wissenschaft geben. *Ἡ ἐπιστήμη τοῦ καθόλου.* Denn warum eben soll Wissenschaft sein?" Auf dieser in der Luft schwebenden Voraussetzung steht aber die ganze philosophische Entwickelung seit Kant, der damit begann, aus den Bedingungen der Möglichkeit synthetischer Urtheile *a priori* Metaphysik zu machen (Vgl. meine Philosophie des Unbewussten, Schluss.)

2) Bei Betrachtung jeder beliebigen Erscheinung bleibt stets ein rationell nicht auflösbarer, also irrationeller Rest. „Nach der ewigen That der Selbstoffenbarung ist nämlich in der Welt, wie

wir sie jetzt erblicken, alles Regel, Ordnung und Form; aber immer liegt noch im Grunde das Regellose, als könnte es einmal wieder durchbrechen, und nirgends scheint es, als wären Ordnung und Form das Ursprüngliche, sondern als wäre ein anfänglich Regelloses" (Unvernünftiges) „zur Ordnung" (Vernunft) „gebracht worden. Dieses ist an den Dingen die unergreifliche Basis der Realität, der nie aufgehende Rest, das, was sich mit der grössten Anstrengung nicht in Verstand auflösen lässt, sondern ewig im Grunde bleibt" (I. 7, 359—60; vgl. auch I, 8, 212 Z. 14—21). Wer an diesem irrationellen Rest jeder Erscheinung zweifeln wollte, müsste nie mit Frauen zu thun gehabt haben. In jener „ausserlogischen Natur der Existenz" (II. 3, 95), in jener irrationalen Basis der Realität, welche den Dingen, deren „Was" oder Wesen durch die Vernunft bestimmt ist, das „Dass" oder die Existenz verleiht, erkennen wir ohne Mühe den Willen. „Kein wirkliches Sein ist ohne ein wirkliches, wie immer näher modificirtes Wollen denkbar. Dass irgend etwas ist, also das Sein irgend eines Dinges, erkenne ich nur daran, dass es sich behauptet, dass es anderes von sich ausschliesst, dass es jedem anderen, in es einzudringen, oder es zu verdrängen Suchenden Widerstand entgegensetzt. . . . Widerstand aber liegt eigentlich bloss im Wollen; nur der Wille ist das eigentlich Widerstehende, und zwar das unbedingt Widerstandsfähige in der Welt, daher eigentlich das Unüberwindliche. Selbst Gott, darf man sagen, kann den Willen nicht anders als durch ihn selbst besiegen" (II. 3, 206). Der Wille allein ist das Freie, weil er unlogisch, an keine Vernunft gebunden ist, denn alles Logische ist der logischen Nothwendigkeit unterworfen. Eben weil der Wille irrationell ist, entzieht sich seine Erscheinung in den Dingen, die Realität oder das „Dass" der Dinge, der rationellen Durchdringung.*) Das Wollen ist unlogisch,

*) Der Wille ist auf keine Weise aus dem Rationellen, aus der Vorstellung zu entwickeln. Wenn Spinoza ihn als blosse Bejahung oder Verneinung eines zukünftigen Geschehens fasst, so ist dies ganz unzureichend, und deckt das Wesen des Willens gar nicht; denn in der Bejahung oder Verneinung liegt noch kein Streben oder Begehren, und kann der Held einer Schicksalstragödie sein ihm geweissagtes Schicksal als unfehlbar eintretend bejahen, während er das Gegentheil will. Wenn Hegel in seiner Logik den Willen aus dem Zweck-

es ist das einzige Unlogische, welches wir kennen, darum können wir es in der That das Unlogische nennen.

3) Wenn die Vernunft aus sich die Realität schon nicht erkennen kann, so kann sie aus sich dieselbe noch weniger schaffen. Nachdem die Vernunft aus dem reinen Denken durch reines Denken alle Stufen ihrer Entwickelung erschöpft und sich als den Gipfel der Vollendung des Logischen (absolute Idee) erfasst hat, steht sie, obwohl es im Reiche der Wirklichkeit (im Gebiete der Natur und des Geistes) keine Phase geben kann, die sie nicht bereits ideell durchmessen hätte, dennoch der Wirklichkeit selbst noch ebenso fern, wie zu Anfang ihres logischen Processes; soviel sie sich hin und her bewegt, so grosse Anläufe sie nehmen mag, sie kann durchaus nicht aus ihrer eigenen Sphäre, dem Reiche der blossen Idee hinaus, aus dem keine Brücke sie zur Realität, zur Existenz führt. In der Idee ist alles logische Nothwendigkeit, aber „es ist klar, dass es vermöge der blossen Nothwendigkeit der göttlichen Natur, also auch wohl vermöge der Nothwendigkeit überhaupt nie zu einem wirklichen Dasein kommen könnte“ (I. 8, 232). „Wenn also die Gottheit des Seins sich angenommen, sich thätlich durch es geoffenbart (wie wir denn als wirklich geschehen erkennen müssen), so konnte der Entschluss doch nur aus der höchsten Freiheit kommen“ (I. 8, 300). Freiheit aber hat in der Idee, wo alles logisch nothwendig ist, keinen Raum, die Freiheit der „Entschliessung“ (vergl. Hegel's Encyklopädie 1. Ausg. §. 191) kommt nur dem Unlogischen, dem Willen, zu. Letzten Endes ist aber „die Erkenntniss dessen, was Ist, eigentlich diejenige, welche in der Philosophie gesucht wird. Am Sein liegt nichts, das Sein ist auf jeden Fall nur ein Accessorium, ein Hinzukommendes dessen, was Ist“ (II. 2, 34). Dieser Nothwendigkeit, an das Existirende selbst heranzukommen, kann sich auch der reine Rationalist nicht

---

begriff abzuleiten versucht, so ist dies ebenfalls ganz unzulässig; denn abgesehen davon, das „Wollen“ viel weiter ist als „Bezwecken“, also doch immer nur theilweise aus diesem zu gewinnen wäre, muss das Wollen dem Zweckbegriff vorangehen, da es ihn erst möglich macht. Nur wenn ich etwas will, kann ich es wirklich bezwecken. Der Zweck ist also selbst keine bloss logische Kategorie, er ist schon angewandte, nämlich auf das Unlogische angewandte Logik. Für Schelling lag dies zu sehr auf der Hand, um es besonders auszuführen.

entschlagen, er giebt zu, dass die Logik eine Bewährung fordert, d. h. dass der Philosoph sich mit ihr nicht zufrieden geben kann, ohne sie an der erfahrungsmässig constatirten Wirklichkeit bewährt zu sehen (vgl. I. 10, 153). Soll nun dennoch das Princip des Panlogismus als alleingültiges aufrecht erhalten werden, so muss angenommen werden, „dass die Vernunft ohne allen nöthigenden Grund (der denn doch zu allererst in der Vernunft vorausgesetzt werden sollte), gleichsam nur um die Einförmigkeit ihrer Ewigkeit zu unterbrechen — recht eigentlich *pour faire du temps,* um Zeit zu machen, in ihr Gegentheil übergehe und um das Vergnügen zu geniessen, sich aus der Unvernunft, aus dem Gegentheil in sich selbst wieder herzustellen" (I. 10, 253). Noch besser drückt Schelling dasselbe in II. 1, 584 aus: „Wie auf der einen Seite der blosse göttliche Wille das Nothwendige und Allgemeine der Dinge nicht erklärt, so unmöglich ist es, aus reiner blosser Vernunft das Zufällige und die Wirklichkeit der Dinge zu erklären. Es bliebe zu dem Ende nichts übrig, als anzunehmen, dass die Vernunft sich selbst untreu werde" (d. h. dass die lautere Vernunft nach gewissen Richtungen sich schlechthin unvernünftig benehme), „von sich selbst abfalle, dieselbe Idee, welche erst als das vollkommenste, und dem keine Dialectik etwas weiteres anhaben könne, dargestellt worden, dass diese Idee, ohne irgend einen Grund dazu in sich selbst zu haben, recht eigentlich wie die Franzosen sagen, *sans rime ni raison,* sich in diese Welt zufälliger, der Vernunft undurchsichtiger, dem Begriff widerstrebender Dinge zerschlage. Dieser Versuch, wenn er gemacht würde, wäre ein merkwürdiges Beispiel, was man einer befangenen Zeit bieten darf; ihn beurtheilen? ja, etwa mit den terentianischen Worten: *haec si tu postules* (ein solches sich selbst Verrücken der Vernunft) *certa ratione facere, nihilo plus agas, quam si des operam, ut cum ratione insanias.*" (Die Widersinnigkeit wird dadurch noch ärger, dass weiterhin der Weltprocess als ein Weg überwiegenden Schmerzes anerkannt werden muss.) In obigem Falle befindet sich aber Hegel's Panlogismus. Die Identitätsphilosophie hatte sich absoluten Idealismus genannt, weil „sie die Frage nach der Existenz gar nicht aufnahm" (I. 10, 148—9); sie bleibt auch in der Betrachtung der Natur und des Geistes stets hypothetisch, d. h. erhält sie in der blossen Möglichkeit (vgl. II. 3, 89),

behauptet nur, dass sich dies so und so verhält, falls es existirt; sie „kennt nicht wie Hegel ein doppeltes Werden, ein logisches und reales, sondern von dem abstracten Subject, dem Subject in seiner Abstraction ausgehend, ist sie mit dem ersten Schritt in der Natur, und es bedarf nachher keiner weiteren Erklärung des Uebergangs vom Logischen in das Reale.“ (I. 10, 146.) „Hegel schien im Anfang die rein logische Natur jener Wissenschaft einzusehen“ (II. 3, 88) und consequenter Weise hätte er nun die Logik, in welcher bei ihm ohnehin schon viele Gestalten aus der Natur- und Geistesphilosophie Aufnahme gefunden haben, so ausführen müssen, dass die ganze rein rationale Wissenschaft in ihr enthalten und der Panlogismus mit ihr beschlossen war. Er wollte aber, nachdem die Idee sich logisch vollendet hatte, dass sich dieselbe Idee auch real vollenden sollte. Während die Identitätsphilosophie sich bescheidet, und an ihre Schranke, die Existenz, nicht rührt, will Hegel's Panlogismus diese seine natürliche Schranke überspringen, und die ganze Philosophie sein, deren eine Seite sie nur ist. Hier kommt nun jener *salto mortale* des „Entschlusses“, welchen die absolute Idee fasst, sich zur Natur zu entlassen, indem sie sich in ihre Momente auseinanderfallen lässt.

„Man kann nun schlechterdings nicht begreifen, was die Idee bewegen sollte, nachdem sie zum höchsten Subject erhoben, das Sein ganz aufgezehrt hat, doch sich wieder subjectlos zu machen, zum blossen Sein herabzusetzen, und sich in die schlechte Aeusserlichkeit des Raumes und der Zeit zerfallen zu lassen.“ (I. 10, 154.) „Von einem Entschluss, einer Handlung, oder gar einer That weiss das reine Denken nichts, in welchem alles mit Nothwendigkeit sich entwickelt.“ (II. 3, 173.) Gegen Baader „äussert sich Hegel sehr vornehm: Das Hervorgehen der Dinge aus Gott sei keine seiner Kategorien, er bediene sich derselben nicht, sie sei überhaupt keine Kategorie, sondern nur ein bildlicher Ausdruck. Dagegen hat aber Hegel die bewunderungswürdige Kategorie des Entlassens. Dieses Entlassen ist wohl kein bildlicher Ausdruck? Was es mit diesem Entlassen auf sich hat, wird nicht erklärt. Allein dieses Entlassen von Seiten Gottes muss doch nothwendig ein Hervorgehen des Entlassenen (dessen, als was sich Gott entlässt), also ein Hervorgehen der Natur, und daher auch der Materie aus Gott entsprechen, sowie, wenn nach Hegel Gott in der Logik noch in

seine Ewigkeit eingeschlossen ist, ebenderselbe in der wirklichen, ausserlogischen Natur aus seiner Ewigkeit herausgegangen sein muss." (II. 3, 121—2.) So verliert Hegel's Philosophie, wo sie aus der Logik heraustritt, den Charakter des reinen Denkens, und muss sich mit der bildlichen Vorstellung behelfen, ohne doch damit das Gewünschte erreichen zu können. (Vgl. II. 3, 173; I. 10, 151—4; und meine Phil. d. Unbewussten 7. Aufl. Bd. II. S. 419—423.)

Das Resultat der betrachteten 3 Punkte ist, dass der Panlogismus oder die rein rationale Philosophie sich verkennt, wenn sie sich für die ganze Philosophie hält, und mehr als die logischen Verhältnisse im Wesen der Dinge erklären zu können glaubt. Dagegen ist sie vollständig berechtigt, wenn sie dem Logischen gegenüber das Unlogische oder den Willen als gleichberechtigtes Princip, und neben sich eine andere Seite der Philosophie als die dazu berufene anerkennt, sich mit der von jenem andern Princip herrührenden Realität zu beschäftigen. „Da Existenz überall das Positive ist, nämlich das, was gesetzt, was versichert, was behauptet wird, so musste jene sich als rein negative Philosophie bekennen, aber eben damit den Raum für die . . . . . . positive Philosophie ausser sich frei lassen" (I. 10, 125), wohingegen Hegel's Panlogismus sich „für die absolute Philosophie ausgiebt, für die Philosophie, die nichts ausser sich zurücklässt." (Ebda.) Wir wollen nunmehr dem Verhältniss der negativen und positiven Philosophie näher treten, wobei ich Gelegenheit nehme, zu bemerken, dass wenn man von Schelling's positiver Philosophie als System spricht, dies nur eine *denominatio a potiori* ist, und die Zusammenfassung von positiver und negativer Philosophie in dem näher darzustellenden Verhältniss bedeutet.

3. *Negative und positive Philosophie.*

„An allem Wirklichen ist" (wie schon Aristoteles dargethan hat) „zweierlei zu erkennen, es sind zwei ganz verschiedene Sachen, zu wissen, was ein Seiendes ist, *quid sit*, und dass es ist, *quod sit*. Jenes — die Antwort auf die Frage: was es ist — gewährt mir Einsicht in das Wesen des Dinges, oder es macht, dass ich das Ding verstehe, dass ich einen Verstand oder Begriff von ihm,

oder es selbst im Begriffe habe. Das andere aber, die Einsicht, dass es ist, gewährt mir nicht den blossen Begriff, sondern etwas über den blossen Begriff Hinausgehendes, welches die Existenz ist" (II. 3, 57—8). „Schon hier (gleich nach dieser Unterscheidung) wird es uns wahrscheinlich dünken, dass, wofern die Frage nach dem Was ist, diese Frage an die Vernunft sich richtet, wogegen — dass irgend etwas, wenn es auch ein von der Vernunft aus Eingesehenes ist, dass dieses Ist, d. h. dass es existirt, nur die Erfahrung lehren kann." (II. 3, 58.) Auch Hegel sagt, „dass die Vernunft sich mit dem Ansich der Dinge beschäftige", Was ist aber das Ansich der Dinge? „Etwa, dass sie existiren, ihr Sein? Keineswegs, denn das Ansich, das Wesen, der Begriff, die Natur des Menschen z. B. bleibt dieselbe und wenn es gar keine Menschen in der Welt gäbe, wie das Ansich einer geometrischen Figur dasselbe bleibt, ob sie existirt oder nicht. . . . . . Wenn ich also auch einsehe, und vielleicht ist es *a priori* einzusehen, dass in der Reihe der Existenzen die Pflanze überhaupt vorkommen muss; mit dieser Einsicht bin ich noch immer nicht über den Begriff der Pflanze hinaus. Diese Pflanze ist noch immer, nicht die wirkliche Pflanze, sondern der blosse Begriff der Pflanze" (II. 3, 59). Mehr lässt sich *a priori* nicht einsehen, weder diese bestimmte wirklich existirende Pflanze ist jemals *a priori* zu erreichen, noch ist die Existenz der Pflanze überhaupt zu behaupten, denn es wäre ja *a priori* ebenso möglich, dass überhaupt nichts existirt (vgl. II. 3, 58--59). „Dass überhaupt etwas existire und dass insbesondere dies bestimmte, *a priori* Eingesehene in der Welt existire, kann die Vernunft nie ohne die Erfahrung behaupten" (II. 3, 59). Hieraus folgt nicht, dass das *a priori* Abgeleitete eine Chimäre, ein Nichtexistirendes sei, im Gegentheil ist es als etwas begriffen, das nur ist, wenn es wirklich existirt, denn das Seiende hat den Begriff nicht ausser sich, sondern in sich, und „in diesem Sinne ist es wahr, dass der Begriff und das Seiende eins ist" (II. 3, 60), aber einerseits ist die apriorische Ableitung des Begriffs und seine Beschaffenheit von der Rücksicht auf Existenz und Nichtexistenz völlig unbeeinflusst" („Das Nothwendige ist das von aller Wirklichkeit Unabhängige" — II, 3, 61), „und andererseits kann die Vernunft *a priori* nichts darüber aussagen, ob die durch sie abgeleiteten Gestalten eine wirkliche Exi-

stenz finden werden oder nicht; sie kann nur hypothetisch sagen: „wenn es existirende Dinge giebt, so werden es diese sein, und in dieser und keiner anderen Folge" (II. 3, 61). „Denn dass das Construirte wirklich existirt, dies sagt eben nur die Erfahrung, nicht die Vernunft" (II. 3, 62).

Am besten verdeutlicht dies noch immer der Vergleich mit der Mathematik. „Der Sinn keines Satzes in der Geometrie ist, dass dem wirklich so sei, sondern dass es nicht anders sein könne, und das Dreieck z. B. nur so möglich ist, woraus freilich folgt, dass es auch so sein wird, wenn es ist, aber keineswegs, dass es ist, was vielmehr dabei als ganz gleichgiltig betrachtet wird" (II. 1, 377), da „sich die Wesenheit eines Kreises z. B. nicht im Geringsten dadurch ändert, dass ich einen Cirkel wirklich beschreibe" (II. 1, 575—76). Wenn eine „falsch verstandene Identität des Denkens und Seins" sich hiergegen auflehnen sollte (vgl. II. 3, 59), so ist dem zu erwidern, dass die recht verstandene Identität des Denkens und Seins eben darin besteht, dass das Seiende, wenn es ist, nur so und nicht anders sein kann, als das Denken es denkt. Wäre diese Identität nicht, so würde z. B. das Dreieck, obwohl es nur mit der Winkelsumme von 2 Rechten gedacht werden kann, dennoch mit einer andern Winkelsumme existiren können.

Um zur Erläuterung noch ein metaphysisches Beispiel zu geben, wähle ich den ontologischen Beweis, der uns zugleich weiter führt: „Die älteste (Anselmische) Wendung des ontologischen Beweises war die: das Höchste, worüber nichts ist, *quo majus non datur*, ist Gott, aber das Höchste wäre nicht das Höchste, wenn es nicht existirte, denn wir können uns alsdann ein Wesen vorstellen, das die Existenz vor ihm voraus hätte, und es wäre dann nicht mehr das Höchste. Was heist dies aber anderes, als dass wir im höchsten Wesen schon die Existenz gedacht haben? Also freilich, das höchste Wesen existirt, **wohl zu merken**, wenn es ein höchstes Wesen in dem Sinne giebt, dass es die Existenz einschliesst: dann ist der Satz, dass es existirt, allerdings nur noch ein tautologischer. Bei der Cartesianischen Wendung kann man den in dem ontologischen Argument begangenen Paralogismus (denn nur ein Fehler der Form ist es) noch formeller so nachweisen: Dem Wesen Gottes widerstrebt es, bloss zufällig zu existi-

ren, dies ist die Prämisse; in dieser ist also bloss von der nothwendigen Existenz, d. h. von einer Weise der Existenz die Rede; demnach kann im Schlusssatz nicht von der Existenz überhaupt, sondern ebenfalls nur von der nothwendigen Existenz, d. h. von einer Weise des Existirens die Rede sein. Dies ist ganz klar. Also der Schlusssatz kann nur so lauten: folglich existirt Gott nothwendiger Weise, nämlich wenn er existirt, was also immer noch unentschieden lässt, ob oder ob er nicht existirt" (II. 3, 157—58). Ebenso ist es mit Leibniz' Definition: *Deus est Ens, ex cujus essentia sequitur existentia.* „Aber aus dem Wesen, aus der Natur, aus dem Begriffe Gottes . . . folgt in Ewigkeit nicht mehr als dieses: dass Gott, wenn er existirt, das *a priori* Existirende sein muss, anders kann er nicht existiren; aber dass er existirt, folgt daraus nicht" (II. 3, 156). „Kant hat den absolut immanenten Begriff, den des höchsten Wesens, . . . und den absolut transcendenten Begriff (den des nothwendig Existirenden) unverbunden nebeneinander. . . . . Hier ist in Kant's Kritik wirklich eine Lücke" (II. 3, 168). — „Man begnügt sich gewöhnlich, Gott das nothwendig existirende Wesen zu nennen, aber dies ist nicht genau." Vielmehr muss man ihn das nothwendig nothwendig-Existirende nennen, d. h. dasjenige, welches, wenn es existirt, nothwendiger Weise nothwendig-existirt, oder schlechterdings nicht anders als nothwendig existiren kann (II. 3, 159). „Die einzige Wahrheit, die vom ontologischen Argument übrig bleibt", ist also: „Das höchste Wesen, wenn es existirt, kann nur *a priori* das Seiende sein, also es muss das nothwendig Existirende, es muss das seinem Begriff, also allem Begriff voraus seiende sein" (II. 3, 168). „Es wäre zwar ein Widerspruch, dem im Denken Ersten ein anderes im Denken Erstes vorzusetzen, aber es ist kein Widerspruch, dem im Sein Ersten, insofern alles Denken Uebertreffenden und gleichsam Ueberflügelnden — diesem das im Denken Erste zu unterwerfen, oder es als Posterius von ihm zu denken. Denn nicht weil es ein Denken giebt, giebt es ein Sein, sondern weil es ein Sein giebt, giebt es ein Denken" (II. 3, 161). „Wir können alles, was in unsrer Erfahrung vorkommt, *a priori,* im blossen Denken, erzeugen, aber so ist es eben auch nur im Denken. Wollten wir dies in einen objectiven Satz verwandeln, — sagen, dass alles auch an sich nur im Denken

sei, so müssten wir auf den Standpunkt eines Fichte'schen Idealismus zurückkehren. Wollen wir irgend etwas ausser dem Denken Seiendes, so müssen wir von einem Sein ausgehen, das absolut unabhängig von allem Denken, das allem Denken zuvorkommend ist. Von diesem (unvordenklichen) Sein weiss die Hegel'sche Philosophie nichts, für diesen Begriff hat sie keine Stelle" (II. 3, 164). Eben dies grundlos Existirende, „was Kant den Abgrund für die menschliche Vernunft nennt", ist der Ausgangspunkt der positiven Philosophie, und ihre Aufgabe, zu zeigen, dass dieses — „nicht nothwendig, aber factisch das nothwendig nothwendig-existirende Wesen oder Gott ist" (II. 3, 169), also den umgekehrten Weg wie der ontologische Beweis einzuschlagen. „Die Schwierigkeit liegt nicht darin, einen solchen Anfang zu rechtfertigen, sie liegt in der Möglichkeit, von einem solchen aus fortzschreiten oder weiter zu kommen" (I. 10, 211). Das Letztere ist es, woran Spinoza gescheitert ist.

„Nicht weniger als das Wesen, das eigentliche Was jedes Dinges, ist ein Apriorisches, und nur als wirklich Existirendes gehört es der Erfahrung an" (II. 3, 103). Da „das Reich der Wesenheiten auch das Reich der Möglichkeiten ist" (II. 1, 576), so stimmt dies mit dem in II. 1, 581 citirten Ausspruch des Leibniz überein: „Meines Erachtens ist der göttliche Wille die Ursache der Wirklichkeit, der göttliche Verstand aber die Quelle der Möglichkeit der Dinge; dieser ist es, der die Wahrheit der ewigen Wahrheiten macht, ohne dass der Wille daran Theil hat." Mit anderen Worten: Die **logische Idee** setzt das **Was**, der **unlogische Wille** das **Dass** der Dinge. Was die objective Vernunft vordenkend bei der Erschaffung der Dinge von sich aus hinzugethan hat, eben das muss auch die subjective Vernunft nachdenkend bei der Erkenntniss der Dinge von sich aus reconstruiren können, da beides ein und dieselbe Vernunft ist, also muss der ganze Inhalt der Erfahrung (und nicht mehr) der rein rationalen Construction erreichbar sein; dies ist der Gedanke, aus welchem die rein rationale oder negative Philosophie ihre Berechtigung zu schöpfen sucht.*)

*) Da die vordenkende, objective Vernunft intuitiv, d. h. Alles zumal mit einem Blick überschauend, und zeitlos ohne Ueberlegung das Resultat ziehend,

Schelling hat das Verdienst, mit Nachdruck auf den lange vergessenen Weg der Induction, als den einzigen, der zum Princip führen könne, wieder hingewiesen zu haben. Aber er verdirbt das Gute dieses Hinweises wieder dadurch, dass er die Induction auf die blosse innere Erfahrung des reinen Denkens einschränkt, sie allein auf das zu denken Mögliche, Unmögliche und Nothwendige (nicht nicht zu denkende) verweist und hier von dem *primum cogitabile* Stufe für Stufe bis zum letzten Princip aufsteigen lässt (vgl. meine Schrift: „Ueber die dialectische Methode", Berlin 1868, C. Duncker's Verlag, S. 31—34). Freilich ist so das Princip nur in der Idee erreicht. „Da es das Seiende ist, was die Vernunftwissenschaft *a priori* begreift oder construirt, so muss ihr daran gelegen sein, eine Controle zu haben, durch welche sie darthut, dass das, was sie *a priori* gefunden, nicht eine Chimäre ist. Diese Controle ist die Erfahrung. Denn dass das Construirte

---

die subjective, nachdenkende Vernunft aber discursiv und abstract, d. h. mühselig an partielle Seiten sich klammernd und mit allerhand Krücken sich langsam fortschleppend ist, so lässt sich *a priori* keineswegs übersehen und bestimmen, wie weit die letztere dem Fluge der ersteren nachzufolgen im Stande sei; soviel aber kann man auch *a priori* schon mit Gewissheit behaupten, dass sie es ihr keinenfalls gleich thun könne, sondern hinter ihr zurückbleiben müsse, zumal sie doch die Verhältnisse und Umstände, unter welchen die objective Vernunft ihre angewandte Thätigkeit beginnt, niemals *a priori* würde bestimmen können, sondern immer als letztes Resultat einer langen empirischen Inductionsreihe würde aufnehmen müssen. Die Erfahrung spricht sich über dies Verhältniss noch ganz anders aus, denn sie zeigt, dass alle Versuche der rein rationalen metaphysischen Reconstruction ein jämmerliches Ende genommen haben, und dass noch das einzig Bleibende an ihnen die spärlichen Durchbruchstellen jener intuitiven (unbewussten) Vernunft sind (mystische Conceptionen). Es ist dies wahrlich kein Wunder, wenn man bedenkt, welche ungeheure Aufwendungen von Zeit und Kraft selbst die Mathematik machen muss, um mit all' ihrem discursiven Rüstzeug verhältnissmässig einfache Probleme bloss quantitativer Verhältnisse zu lösen, die die Natur spielend bewältigt, und wie oft sie trotz ihrer hohen Ausbildung sogar hieran völlig scheitert. Wenn so die discursive Vernunft schon in der Sphäre der blossen Quantität kaum die Oberfläche der Natur streift, so soll doch die rein rationale Philosophie aufhören, mit der Allgemeinheit und Nothwendigkeit ihrer Construction zu prahlen. Schon Schopenhauer schränkt die „*praedicabilia a priori*" verständiger Weise im Wesentlichen auf die Quantitätsverhältnisse und die Gesetze der Logik ein (was er über die Materie als solche aussagt, ist schon Täuschung), und es wäre Zeit, dass die deutsche Philosophie aufhörte, sich in dieser Beziehung mit ihren kindlichen Velleitäten zum Gespött der praktischeren Nachbarvölker zu machen.

wirklich existirt, dies sagt eben nur die Erfahrung, nicht die Vernunft." (II. 3, 62.) Schelling tadelt Hegel mit Recht, dass er annimmt, der Empirismus hebe alle Erkenntniss des Uebersinnlichen, und in seinen Consequenzen die Objectivität und Nothwendigkeit der sittlichen Bestimmungen und Gesetze auf (II. 3, 113). „Selbst der beschränkteste Empirismus kann kein anderes Ziel seiner Bemühungen zugeben als dieses: in jeder einzelnen Erscheinung sowie im Zusammenhang aller Erscheinungen Vernunft zu finden — diese .... zu enthüllen und an den Tag zu bringen" (II. 3, 109). Ueberall also arbeitet der Empirismus mit dem Rationalismus Hand in Hand, jeder Empirismus ist rationaler Empirismus, und „auch die rationale Philosophie ist Empirismus der Materie nach, nur apriorischer Empirismus" (II. 3, 102). Aber die letztere kommt sogar, „wie Kant von der Vernunft gelehrt hatte, nicht über die Erfahrung hinaus, und wo die Erfahrung ein Ende hat, da erkennt sie auch ihre eigene Grenze, jenes Letzte als unerkennbar stehen lassend" (II. 3, 102). Dass sie das Princip nicht als Wirkliches, sondern nur in der Idee erreichen kann, ist schon genügend ausgeführt, aber auch in der Erfahrung lässt sich (vgl. II. 3, 271) dasselbe nicht unmittelbar*), sondern nur mittelbar nachweisen, um „das *a priori* Unbegreifliche in ein *a posteriori* Begreifliches zu verwandeln" (II. 3, 165), und zwar so, dass man deductiver Weise zeigt, dass aus der wirklichen Existenz die Folgen a, b, c u. s. w. möglich werden; „nun existiren unserer Erfahrung zufolge a, b, c u. s. w. wirklich, also" — existirt auch das Princip wirklich. (II. 3, 169.) Man sieht, dass die positive Philosophie „von oben herabsteigend" ist, während die negative „von unten aufsteigend" ist (II. 3, 151 Anm.); d. h. die erstere ist ebenso deductiv, wie die letztere inductiv ist. Die positive Philosophie deducirt aber nicht von einem bereits völlig zugegebenen Princip, (vielmehr ist dasselbe nur dem Was, nicht dem Dass nach zugegeben); gerade erst dadurch, dass die Resultate der Deduction sich an der empirischen unmittelbaren Wirklichkeit bewähren, erst dadurch soll auch rückwärts oder *a posteriori* das

*) Dies gilt freilich nicht bloss vom letzten Princip, sondern von unzähligen Zwischenstufen, die nur mittelbar, durch Schlüsse aus der Erfahrung zu erlangen sind.

Princip bewährt werden (vgl. II. 3, 130),*) während die Welt von diesem — noch nicht bewährten hypothetischen — Princip aus *a priori* abgeleitet wird. Es ist kein Zweifel, dass die inductive Methode vor dieser hypothetisch-deductiven die grössten Vortheile hat, da sie ihren Resultaten eine bestimmte Wahrscheinlichkeit verleiht, was diese nicht vermag; dass Schelling in der positiven Philosophie dennoch der letzteren den Vorzug gab, kann ich mir nur aus einer Selbsttäuschung über den Werth derselben, wie über die Sicherstellung des Princips, erklären, wozu noch das Vorurtheil hinzugekommen sein mag, der ganzen Philosophie durch entgegengesetzte Richtung ihrer beiden Seiten einen vollendeteren,

---

*) Ich habe in meiner „Philosophie des Unbewussten“ S. 5—9 gezeigt, dass eine solche Deduction aus einem erst rückwärts zu bewährenden Princip dem System nichts weniger als Gewissheit, dass sie ihm nicht einmal eine bestimmte Wahrscheinlichkeit, dass sie ihm gerade nur Möglichkeit, und nicht mehr, verleiht, weil nämlich viele Ursachen zu denselben Wirkungen möglich sind, also auch unendlich viele Möglichkeiten anderer Principe offen stehen, aus denen die erfahrungsmässige Wirklichkeit ebenfalls deducirbar sein könnte. Hier würde die Sache etwas günstiger stehen, wenn wirklich das Princip in der Idee durch die rein rationale Induction festgestellt wäre, aber dies ist eben ein blosser Schein, ein Spiel mit empirisch gewonnenen Begriffen. Schelling prätendirt zwar anderweitig, „nicht das absolute Prius selbst solle bewiesen werden, sondern die Folge aus diesem, diese müsse factisch bewiesen werden, — und damit die Gottheit jenes Prius. Das Prius selbst aber“ (das Grundlos Existirende) „ist über allem Beweis, es ist der absolute, durch sich selbst gewisse Anfang.“ (II. 3, 129.) Sehen wir, wie auch diese Prätension sich auflöst. Dem Wissen ist jenes schlechthin Existirende als Anfang nichts weniger als gewiss, „denn es könnte ja überhaupt nichts existiren.“ (II. 3, 59, vgl. II. 3, 242 Z. 7—18.) Nur dem Wollen glaubt Schelling dasselbe gewiss, nur der Wille kommt über den Gott in der blossen Idee durch ein praktisches Postulat hinaus (II. 1, 565), und zwar das Ich (II. 1, 566), das Glückseligkeit suchende und sie im contemplativen Leben nicht findende Individuum ist dieser Wille, der, als Persönlichkeit, einen existirenden persönlichen Gott verlangt. (II. 1, 569—70). „Ihn, Ihn will es haben, den Gott, der handelt, bei dem eine Vorsehung ist, der als ein selbst thatsächlicher dem thatsächlichen des Abfalles entgegen treten kann, kurz der Herr des Seins ist“ (II. 1, 566), um nun in der Religion (Vernunftreligion giebt es nicht — II. 1, 568) die individuelle egoistisch ersehnte Glückseligkeit zu finden, die ihm sonst in der Welt versagt war. Ein deutlicheres Geständniss, dass ihm beim Anstreben des wirklich existirenden Princips die Wissenschaft ausgeht, kann man vom Autor nicht verlangen. Somit bleibt in Wahrheit nichts übrig als die im Text angeführte mittelbare Bewährung des Princips durch die Erfahrung.

in sich zurückkehrenden Abschluss geben zu wollen. (II. 3, 151 Anm. Z. 4.) In diesen Irrthümern rächte sich die unnatürliche Einschränkung der inductiven Seite auf die inneren Erfahrungen des reinen Denkens; denn giebt man auch zur Bewährung des wirklich existirenden Princips, wie billig, der inductiven Methode den Vorzug, so fällt die ganze künstliche Zweitheilung weg, man hat nur eine einzige inductive Philosophie, die nun aber von der breitesten Basis der ganzen uneingeschränkten Erfahrung aus aufsteigt, und zum Lohne das Princip mit einem Schlage zugleich als ideell bestimmtes und als wirklich existirendes erringt. Schelling kennt diese Möglichkeit sehr wohl, denn es ist der Weg des Aristoteles. „Aristoteles hat es" (das Princip) „allerdings als das wirklich Existirende (nicht wie die negative Philosophie als blosse Idee) ..., aber nur darum hat er das letzte als das wirklich Existirende, weil ihm seine ganze Wissenschaft auf Erfahrung begründet ist" (II. 3, 104.) „Auch jetzt noch wäre der Weg des Aristoteles, vom Empirischen, in der Erfahrung Gegebenen, insofern Existirenden, zum Logischen, zum Inhalte des Seins, fortzugehen, der einzige Weg, ohne eine positive" (das heisst hier: deductive) „Philosophie zum wirklich existirenden Gott zu gelangen" (II. 3, 107.)*) Das einzige, was Schelling zu seiner Entschuldigung anführen kann, dass er diesen ihm bekannten Weg nicht eingeschlagen hat, ist, dass der Empirismus (d. h. Induction auf breitester Basis) seinen Resultaten nur eine gewisse Wahrscheinlichkeit verleihe, und die Nothwendigkeit und Allgemeinheit, welche die absolute Wissenschaft fordere, nur in einer rein rationalen Philosophie zu erlangen sei. Dem ist zweierlei zu erwidern: erstens, dass mir eine Nothwendigkeit und Allgemein-

*) Es ist falsch, wenn Schelling gleich dahinter sagt, „dass ein solcher Gott den Forderungen" (Postulaten) „unseres Bewusstseins nicht entsprechen würde," denn er enthält genau dasselbe (sowohl im Was als auch im Dass), was Schelling's Princip der positiven Philosophie enthält, und haben, wie gesagt, die Postulate des Glückseligkeit suchenden Individuums keine Stimme in der Wissenschaft; es ist falsch, wenn er sagt, dass dieser Weg den Gott „nur als Ende, nicht wieder als hervorbringende Ursache" gebe; dies ist bloss eine schülerhafte Verwechselung von „Erkenntnissgrund" und „wirkende Ursache", da allemal das, was im inductiven Erkennen das Letzte, *eo ipso* als im Wirken das Erste gesetzt ist.

heit von Erkenntnissen, die der Realität entbehren, nur einen sehr relativen Werth hat, ich vielmehr hauptsächlich nach dem Grade der Sicherheit der wirklichen Erkenntniss, der realen Wissenschaft frage, dass aber diese bei Schelling in der That viel geringer ist als im inductiven Empirismus; zweitens aber, dass die Nothwendigkeit und Allgemeinheit selbst jener rein idealen Erkenntniss der negativen Philosophie bloss auf dem Papier steht, da mit Ausnahme der Mathematik und Logik solche rein-rationale Erkenntnisse weder mit, noch ohne absolute Gewissheit existiren.

Dieses Hängen an der rein rationalen Richtung und die Anbetung des Trugbildes der absoluten Wissenschaft muss man bei einem Manne, welcher derselben den besten Theil seines Lebens gewidmet, entschuldigen; es ist anerkennenswerth genug, dass er sich soweit von seiner Vergangenheit losreissen konnte, um die Unzulänglichkeit dieser Richtung schlagend nachzuweisen, ihr gegenüber die Forderung einer positiven Philosophie hinzustellen, ein solches Urtheil über Aristoteles und den Empirismus zu fällen, und mit alledem den endlichen Durchbruch dieser einzig und allein fördernden Methode kräftig vorzubereiten.

Ich schliesse diese Betrachtungen mit einigen im Jahre 1850 gesprochenen Worten Schelling's, die gleichsam sein Vermächtniss an die deutsche Nation enthalten: „Die Erörterungen, denen ich mich hier überlasse, scheinen weit abzuliegen von allem, was jetzt vorzugsweise die Geister beschäftigt, und dennoch haben sie eine sehr nahe Beziehung auf die Gegenwart. Denn jenes dem Denken über das Sein, dem Was über das Dass ertheilte Uebergewicht scheint mir nicht ein besonderes, sondern ein allgemeines Leiden der gesammten, glücklicherweise von Gott mit unerschütterlicher Selbstzufriedenheit ausgerüsteten Deutschen Nation zu sein, die sich im Stande zeigt, eine so lange — lange Zeit unbekümmert um das Dass, mit dem Was einer Verfassung sich zu beschäftigen. Wodurch also in der letzten Zeit die Deutsche Philosophie mit unseliger Improductivität geschlagen worden, dasselbe scheint mir auch die Ursache der politischen Improductivität Deutschlands. . . . Wenn auf eine über jede Anfechtung und allen Zweifel erhabene Weise erst das Sein festgestellt ist, mag man, wie es auch von selbst immer geschehen ist, den Inhalt dieses Seins dem Denken und der Vernunft gerechter zu machen suchen. Fängt man aber

mit dem Inhalt an, der für sich und von allen Existenzbedingungen losgetrennt nur ein allgemeiner sein kann: so wird man das eine Weile fortsetzen können, aber mit Schrecken am Ende gewahr werden, dass es an dem Gefäss fehlt, diesen Inhalt aufzunehmen." (II. 1, 589—90.)

4. *Aehnlichkeiten mit Schopenhauer.*

Ehe ich nun zur Darstellung der Principien- oder Potenzenlehre, welche den Hauptinhalt der positiven Philosophie ausmacht, übergehe, will ich noch zur Vorbereitung nach einigen Seiten hin solche Anschauungen Schelling's berühren, in welchen derselbe zu Hegel einen Gegensatz bildet und mit dessen Gegner Schopenhauer mehr oder minder übereinstimmt.

Der erste Punkt ist der Gegensatz von Begriff und Anschauung. Bei Hegel ist der Begriff nicht nur selbst ein Reales, sondern er ist geradezu Alles; erst durch Zusammenwachsen (Concretion der Begriffe bildet sich die Idee. Nach Schelling „steht aber dem Begriff das Reale überhaupt, sowohl das sinnliche als das übersinnliche, entgegen" (I. 10, 142), ihm ist also der Begriff durchaus nicht ein Reales, am wenigsten ein übersinnliches Reales, sondern eine Abstraction von sinnlicher Abkunft. Nur einen solchen objectiven Idealismus lässt Schelling dem Fichte'schen subjectiven Idealismus gegenüber gelten, dem es „um wirkliche Ideen (Ideen der Dinge), nicht um abstracte Begriffe zu thun ist. Einem System bloss abstracter Begriffe könnte durch Anwendung der für die Ideen gefundenen Methode doch nie ein wirklich speculativer Inhalt gegeben werden; von ehemaliger Ontologie (in bester Chr. Wolfischer Zeit) oder französischer Ideologie (diesen Namen könnte man ihnen allenfalls lassen statt: Idealismus) würde es sich eben nur durch das Gezwungene und Fratzenhafte der Einkleidung unterscheiden" (II. 1, 466.). Manchem mag dies Urtheil über Hegel's abstracte Logik hart erscheinen, aber schon lange vor Hegel (1795) hatte Schelling ebenso geurtheilt: „Das höchste Verdienst des philosophischen Forschers ist nicht, abstracte Begriffe aufzustellen, und aus ihnen Systeme herauszuspinnen. Sein letzter Zweck ist reines absolutes Sein; sein grösstes Ver-

dienst das, was sich nimmer auf Begriffe bringen, erklären, entwickeln lässt — kurz, das Unauflösliche, das Unmittelbare, das Einfache — zu enthüllen und zu offenbaren" (I. 1, 186.) „Was in *Begriffen* dargestellt wird, *ruht*. Begriffe also giebt es nur von Objecten und dem, was *begrenzt* ist, und *sinnlich* angeschaut wird. Der *Begriff* der Bewegung ist nicht die Bewegung *selbst*, und ohne Anschauung *wüssten wir nicht, was Bewegung ist*." „Das, was das Seiende *ist*, und nur reine *Wirklichkeit* sein kann, ist, sofern dieses, *mit keinem Begriff zu fassen*. Das Denken geht doch nur bis zu diesem. Das, was nur Actus ist, entzieht sich dem Begriff. Will sich die Seele mit diesem beschäftigen, und also das, was das Seiende *ist*, ausser dem Seienden und an und für sich gesetzt haben, als ein κεχωρισμένον τὶ καὶ αὐτὸ καθ᾽ αὑτό, wie Aristoteles sich ausdrückt: dann ist sie nicht mehr denkend, sondern (weil alles Allgemeine hinweg) schauend." (II. 1, 316.) „Begriff ohne Versinnlichung durch die Einbildungskraft ist ein Wort ohne Sinn, ein Schall ohne Bedeutung. . . . Das *Reale* ist *nur* in der *Anschauung*" (I. 1, 359). „Der *Actus* überhaupt ist doch eigentlich nicht im Begriff, sondern in der *Erfahrung*." (II. 1, 315.) „Die Erzwungenheit (der Hegel'schen Logik) entstand dadurch, dass er diese Formen der Anschauung verleugnen musste, und doch sie beständig unterschob" (I. 10, 138), da er, „ohne sie unterzuschieben, keinen Schritt thun könnte". „Ich glaube nicht, dass leicht jemand leugnen werde, alle *Zuverlässigkeit* unseres Wissens beruhe auf der *Unmittelbarkeit der Anschauung*." (I. 1, 376.) „Nichts ist für uns wirklich, als was uns *ohne alle Vermittelung durch Begriffe* . . . unmittelbar *gegeben* ist. Nichts aber gelangt *unmittelbar* zu uns anders als durch die Anschauung, und deswegen ist Anschauung das Höchste in unserem Erkenntniss." (Vgl. auch I. 1, S. 318—19.) In alle dem stimmt Schelling auf das Merkwürdigste mit Schopenhauer überein.*)

Der zweite Punkt ist die alles überragende Bedeutung des *Willens*. Schelling setzte schon früh „das eigenthümliche Verdienst Fichte's" darin, „dass er das Princip, das Kant an die Spitze der praktischen

*) Vgl. die vorhergehende Abhandlung: „Schopenhauer's Pantheïsmus."

Philosophie stellt (die Autonomie des Willens), zum Princip der gesammten Philosophie erweiterte" (I. 1, 409). Im Jahre 1797 schon schrieb er (man glaubt Schopenhauer zu lesen): „die Quelle des Selbstbewusstseins ist das Wollen. Im absoluten Willen wird der Geist seiner selbst unmittelbar inne, und er hat eine intellectuale Anschauung seiner selbst" (I. 1, 401). In dem Willensact zeigt sich unmittelbar die Identität des Idealen und Realen, da derselbe als Geistesthätigkeit ideal, und doch höchste Realität und Grund von Realität ist. Der Panlogismus und Hegel ignorirt die hierauf abzielende Seite der vorangegangenen Entwickelung gänzlich, und sucht das Wollen im Denken aufzulösen, wie schon oben erwähnt wurde. Aber schon i. J. 1809 ist in Schelling's Ansichten hierüber ein glänzender Rückschlag eingetreten. „Es giebt in der letzten und höchsten Instanz gar kein anderes Sein als Wollen. Wollen ist Ursein, und auf dieses allein passen alle Prädicate desselben. Grundlosigkeit, Ewigkeit, Unabhängigkeit von der Zeit, Selbstbejahung. Die ganze Philosophie strebt nur dahin, diesen höchsten Ausdruck zu finden" (I. 7, 350). Schon oben sahen wir, dass der Wille das einzige Widerstandsfähige, dass er der irrationale Grund aller Realität in den Dingen ist (vgl. die oben angeführte Stelle II. 3, 206). Sein „anthropologisches Schema" fängt so an: „Wille, die eigentlich geistige Substanz des Menschen, der Grund von allem, das ursprünglich Stoff-Erzeugende, das Einzige im Menschen, das Ursache von Sein ist" (I. 10, 289). Der Geist ist ursprünglich durchaus nichts Theoretisches, sondern ursprünglich und vor allem Wille (vgl. II. 1, 461—62). „Wille ist überall und in der ganzen Natur von der tiefsten bis zur höchsten Stufe. Wollen ist die Grundlage aller Natur" (II. 3, 207). „Die Unterschiede, die wir zwischen den Dingen wahrnehmen, bestehen nicht darin, wie es auf den ersten Blick scheinen könnte, dass einige absolut willenlos, andere dagegen mit Willen begabt oder wollend sind. Der Unterschied besteht nur in der Art des Wollens" (II. 3, 206). Wenn jedes Ding und jeder Geist wesentlich ein Wille ist, so eröffnet sich hiermit die Perspective auf einen Pantheismus des Willens. „Es wäre ein Irrthum, zu meinen, dass der Pantheismus durch den Idealismus" (Schelling fasst hier den Willen als etwas Ideales) „aufgehoben und vernichtet sei, . . . denn ob es einzelne

Dinge sind, die in einer absoluten Substanz, oder ebenso viele einzelne Willen, die in einen Urwillen begriffen sind, ist für den Pantheismus, als solchen, ganz einerlei" (I. 7, 351). Wer erkennt nicht in dieser Andeutung Schopenhauer's System?*) Aber Schelling ging zu schnell vorwärts, als dass die Welt gleich mitgekonnt hätte. Wie Hegel den Standpunkt des Panlogismus, so musste Schopenhauer den Standpunkt des Panthelismus ausführen, jeder von ihnen ein System in der consequentesten Einseitigkeit seines Princips liefern, damit nunmehr Allen erkennbar sei, was jedes Princip in seiner Isolirung leisten könne und was nicht, und damit so auch dem blödesten Auge die Nothwendigkeit gezeigt werde, beide einander als Ergänzung fordernden**) und gleichberechtigten Principien im Verein zu setzen.

Schopenhauer's und Schelling's Monismus stehen als solche auf ganz gleicher Stufe, und man würde sehr irren, wenn man glaubte, dass Schelling in der positiven Philosophie seinem früheren Pantheismus (vgl. I 6, 174—78) untreu geworden sei. Wer, wie ich, den Begriff Pantheismus***) ohne weiteres mit Monismus identificirt, für den ist dies selbstverständlich, denn unzählige Mal spricht Schelling es aus, dass Gott das Eine, der Eine, oder das Einzelwesen ist, welches Alles ist (z. B. II. 3, 174). „Es möchte wohl nicht zu leugnen sein, dass, wenn Pantheismus nichts weiter

---

*) Es ist nicht unmöglich, dass diese Abhandlung Schelling's „Ueber das Wesen der menschlichen Freiheit" Schopenhauer zu seinem System verholfen habe. da sie 9 Jahre vor demselben erschien, und er wenigstens in späteren Schriften dieselbe lobend erwähnt. Auf S 52 der 2. Aufl. seiner Schrift „Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde" citirt er ausdrücklich den 1. Band von Schelling's philos. Schriften von 1809, in welchem die fragliche Abhandlung erschienen ist, und wenn, was ich nicht constatiren kann, dieses Citat schon in der ersten Auflage von 1813 stehen sollte, so wäre damit erwiesen, dass Schopenhauer vor Abfassung seines Hauptwerkes die Schelling'sche Lehre über den Willen kennen gelernt habe.

**) Die Unzulänglichkeit des Willens als alleinigen Principes leuchtet ganz evident in Schopenhauer's drittem Buch hervor, wo die Idee ihn in die wunderlichsten Widersprüche verwickelt und wider seinen Willen zu einem objectiven Idealismus, als Ergänzung seines Willensrealismus, hindrängt.

***) Pantheismus bedeutet nicht: „Jedes ist Gott", auch nicht: „Alles ist Gott"; es bedeutet: „Gott ist Alles", und wenn man den Satz umkehren will, so ist dies nur so statthaft: „Das Ganze ist Gott", immer noch vorausgesetzt, dass man unter dem „Ganzen" hier die Welt und Gott zusammen versteht.

als die Lehre von der Immanenz der Dinge in Gott bezeichnete, jede Vernunftansicht in irgend einem Sinn zu dieser Lehre hingezogen werden muss" (I. 7, 339). „Dass bei Gott allein das Sein und daher alles Sein nur das Sein Gottes ist, diesen Gedanken lässt sich weder die Vernunft noch das Gefühl rauben. Er ist der Gedanke, dem allein alle Herzen schlagen. Selbst die starre, leblose Philosophie des Spinoza verdankt jene Gewalt, die sie von jeher auf die Gemüther, und zwar nicht auf die seichtesten, sondern gerade auf die religiösen ausgeübt hat, diese Gewalt verdankt sie ganz und allein jenem Grundgedanken, der in ihr allein sich noch findet" (II. 2, 39—40). Diese Worte trug Schelling noch 1845 vor. Schelling blickt tief hinab (vgl. II. 2, 72) auf jenen leeren impotenten Theismus (das Product eines schaalen Rationalismus), dem Gott nur nach aussen Einer ist, weil er keine Götter neben sich hat. Er setzt diesem einen sogenannten Monotheismus gegenüber, in welchem Gott nach innen Einer ist, d. h. die Vielheit seiner inneren Mannigfaltigkeit in sich zur Einheit zusammenfasst. Erst wenn die Mehrheit vorausgeht, hat die Behauptung der Einheit einen positiven Sinn (vgl. II. 3, 282). Dieser Monotheismus ist aber selbst Pantheismus,*) und nur gegen denjenigen Pantheismus verwahrt sich Schelling, in welchem, wie bei Spinoza (und Hegel), Gott das blindlings Seiende und nicht nichtsein Könnende ist, d. h. in welchem Gott ewig und nothwendig blindlings wollen muss, und weder jemals ein Nichtwollender war, noch in Zukunft vom Wollen erlöst werden und zum Nichtwollen und Nichtsein zurückkehren kann (vgl. II. 2, 38). Bei Schopenhauer's und Schelling's Pantheismus ist dieses Merkmal nicht zutreffend.

Ein dritter Punkt ist die pessimistische Auffassung dieser Welt und ihrer Ordnung der Dinge als eines durch und durch elenden und erlösungsbedürftigen Zustandes, der erst aufhören wird, wann *παράγει τὸ σχῆμα τοῦ κόσμου τούτου*. (II. 1, 468.) Der Panlogismus muss nothwendig Optimismus sein, denn wenn nichts ist als Vernunft, wo soll dann etwas Schlechtes herkommen? Da ferner dem Panlogismus alles Geschehen in Wahrheit ein ewiges Geschehen

*) Die Tendenz, dem Absoluten eine Persönlichkeit an und für sich zuzuschreiben (Persönlichkeitspantheismus) kann an dieser Thatsache nichts ändern.

(logischer Process) ist, er also entweder gar keine, oder nur eine *ewige Entwickelung* (nicht eine solche, die in einem endlich erreichbaren Ziel zur Ruhe kommt), annehmen kann, so muss, wenn nicht der ganze Entwickelungsprocess überhaupt unvernünftig sein soll, jedes Moment desselben *ausser* dem, dass es den folgenden dient, *in sich* einen absoluten Werth haben, in sich allein schon befriedigt sein, und auch aus diesem Grunde muss der Panlogismus Optimismus sein. Vor Schelling's Künstlerblick lag aber die Welt in zu objectiver Klarheit da, als dass ihm nicht nach Ueberwindung des ersten idealistischen Jugendrausches der überwiegende Schmerz des Weltprocesses hätte einleuchten müssen. Er führt diese schon von Kant (Werke VII. 381) ausgesprochene Wahrheit zwar nicht systematisch aus, sondern deutet sie nur an verschiedenen Stellen an, sie gewissermassen als selbstverständlich voraussetzend. „Alles was wird, kann nur im Unmuth werden, und wie *Angst* die *Grundempfindung* jedes lebenden Geschöpfes ist, so ist alles, was lebt, nur im heftigen Streit empfangen und geboren.“ (I. 8, 322.) „Schmerz ist etwas Allgemeines und Nothwendiges in allem Leben. . . . Aller Schmerz kommt nur von dem *Sein*.“ (I. 8, 335.) Auf allem Leben „ruht der Schleier der Schwermuth, eine tiefe unzerstörliche Melancholie.“ (I. 7, 399.) Er verweist auf „die Stellen über menschliches Elend bei griechischen Dichtern, Iliad. XVII. 446; Odyss. XVIII. 130; Oed. Col. v. 1225: μὴ φῦναι τὸν ἅπαντα νικᾷ λόγον (nicht geboren das Beste).“ (II. 1, 556.) Ein „Schmerzensweg“ ist es, „den jenes Wesen, was es nun sein und wie es benannt werden möge, jenes Wesen, das in der Natur lebt, auf seinem Hindurchgehen durch diese zurückgelegt; davon zeugt der Zug des Schmerzes, der auf dem Antlitz der ganzen Natur, auf dem Angesicht der Thiere liegt.“ (I. 10, 266.) „Wer wird sich noch über die gemeinen und gewöhnlichen Unfälle eines vorübergehenden Lebens betrüben, der *den Schmerz des allgemeinen Daseins* und das grosse Schicksal des Ganzen erfasst hat?“ (I. 10, 268.) Die Geschichte ist am besten zu bezeichnen als „eine grosse Tragödie, die auf der Trauerbühne dieser Welt aufgeführt wird.“ (I. 7, 480.) Das κέαρ oder κῆρ erklärt Schelling als „das an sich verzehrende, das nie sterbende Feuer, das in jedes Menschen Brust, und das eigentlich der Geist, das Bewegende, Treibende ist, das Princip seines Lebens“ (II. 1, 472.) „Wie nun diese

Unruhe des unablässigen Wollens und Begehrens, von der jedes Geschöpf getrieben wird, an sich selbst die Unseligkeit ist, so wird das zur Ruhe gebrachte κέαρ auch von selbst Seligkeit sein" (II. 1, 473; daher das Wort μάκαρ, μακάριος). „Die Frage ist also, wie das κέαρ zur Ruhe gebracht werde." (II. 1, 474.) Der Wille selbst, als Wesen oder Potenz genommen, kann natürlich nicht aufgehoben werden, nur seine Aeusserung: das Wollen; der zur Ruhe gebrachte Wille ist also der nicht wollende Wille. „In der grössten Unruhe des Lebens, in der heftigsten Bewegung aller Kräfte ist doch immer der Wille, der nichts will, das eigentliche Ziel. Jede Kreatur, jeder Mensch insbesondere strebt eigentlich nur in den Zustand des Nichtwollens zurück, nicht der allein, der sich abzieht von allen begehrlichen Dingen, sondern, obwohl unwissend, auch der, welcher sich allen Begehrungen überlässt, denn auch dieser verlangt nur den Zustand, da er nichts mehr zu wollen hat, ob dieser gleich vor ihm flieht, und je eifriger verfolgt, sich desto weiter von ihm entfernt." (I. 8, 235—6.) Es ist nothwendig, dass der Mensch sich dieses Zustandes bewusst werde, damit er weiter komme. Das Gesetz allein kann den Menschen nicht erlösen, es steigert im Gegentheil der Sünde Kraft und lässt das Uebel um so stärker hervortreten. (Vgl. II. 1, 555.) Gerade der Druck des Gesetzes bringt das Individuum mehr und mehr dahin, „das Nichts, den Unwerth seines ganzen Daseins einzusehen." (II. 1, 556.) Die nächstliegende Abhülfe für das Individuum scheint die, „sich als Wirkendes aufzugeben, sich in sich selbst zurückzuziehen, sich seiner Selbstheit zu begeben, . . . um der Unseligkeit des Handelns sich zu entziehen . . . und in's beschauliche Leben sich zu flüchten." (II. 1, 556.) Hierzu citirt er (II. 1, 557) Fenelon, welcher Zurückgabe des ganzen Willens an Gott und *„entière indifférence même pour le salut"* fordert. Dieses beschauliche Leben besteht positiv genommen in ascetischer Frömmigkeit, Kunst und theoretischer Wissenschaft.

Schopenhauer kommt über diesen Standpunkt, den individuellen Versuch, sich vom Weltprocess auszuschliessen, nicht hinaus. Schelling aber erkennt die Unmöglichkeit dieser Zurückziehung. „Das Aufgeben des Handelns lässt sich nicht durchsetzen, es muss gehandelt werden. Sobald aber das thätige Leben

wieder eintritt, die Wirklichkeit ihr Recht wieder geltend macht, ... kehrt die vorige Verzweiflung zurück." (II. 1, 560.) Es ist ein Irrthum, füge ich hinzu, wenn das Individuum für sich allein zur Seligkeit des ruhenden Willens gelangen zu können glaubt, zu der nur der Weltprocess das grosse Ganze führen kann, so dass dem Individuum nichts übrig bleibt, als unter Resignation auf individuelles Wohlsein seinerseits nach Kräften den allgemeinen Process zu fördern. Nebenbei wird es sein Vortheil sein, wenn es im Stande ist, wie Schelling will, durch seinen individuellen Willen den persönlichen Gott und Herrn des Seins für seinen Glauben und seine individuellen Herzensbedürfnisse zu postuliren, und mit Hülfe des blinden Vertrauens auf diesen „wohl selig zu sein, doch in der Hoffnung." (Röm. 8, 24.)

Da, wie wir sehen werden, der bewusste Verstand das Princip ist, welches allein das unselige, unsinnige Wollen überwinden kann, so ist es nicht nur allein „um das Bewusstsein in der ganzen Schöpfung zu thun" (I. 3, 273; II. 3, 369 und II. 2, 118), sondern allein um Steigerung des Bewusstseins in dem ganzen Weltprocess, und ist dies mithin der Punkt, wo das Individuum seine Hebel zur Förderung seines Weltprocesses anzusetzen hat, in welchem successiv und allmählich das erreicht werden wird (II. 3, 286), was das Individuum vergeblich sich bemüht, mit einem Schlage zu erreichen.

Schopenhauer sagt am Schluss seines Hauptwerkes: „Was nach gänzlicher Aufhebung des Willens übrig bleibt, ist für alle die, welche noch des Willens voll sind, allerdings Nichts. Aber auch umgekehrt ist denen, in welchen der Wille sich gewendet und verneint hat, diese unsere so sehr reale Welt mit allen ihren Sonnen und Milchstrassen — Nichts." Ersteres Nichts, das **Nirwana**, jene negative Seligkeit, d. h. Freiheit von der Qual des unseligen Wollens, schildert nun Schelling noch ausführlicher. „Es ist nur Ein Laut in allen höheren und besseren Lehren, dass das Höchste nur über allem Sein ist. ... Allem Dasein folgt die Nothwendigkeit als sein Verhängniss. ... Nur über dem Sein wohnt die wahre, die ewige Freiheit ... Sie fragen, was denn über allem Sein gedacht werden könne, oder was das sei, das weder seiend sei, noch auch nicht seiend, und antworten sich selbstgenügsam: das Nichts. — Ja wohl ist es ein Nichts, aber wie die lau-

tere Gottheit ein Nichts ist, in dem Sinn, wie ein geistlicher Sinndichter unnachahmlich es ausgedrückt:

Die zarte Gottheit ist das Nichts und Uebernichts,
Wer nichts in Allem sieht, Mensch glaube, dieser sieht's.

Sie ist nichts, weil ihr nichts auf eine von ihrem Wesen verschiedene Weise zukommen kann, und wieder über allem Nichts, weil sie alles selbst ist. — Ja wohl ist es ein Nichts, aber wie die lautere Freiheit ein Nichts ist, wie der Wille, der nichts will, der keine Sache begehrt, dem alle Dinge gleich sind, und darum von keinem bewegt wird. Ein solcher Wille ist nichts und alles. Er ist nichts, in wiefern er weder selbst wirkend zu werden begehrt, noch nach irgend einer Wirklichkeit verlangt. Er ist alles, weil doch von ihm als der ewigen Freiheit allein alle Kraft kommt, weil er alle Dinge unter sich hat, alles beherrscht und von keinem beherrscht wird. . . . Freiheit oder Wille, sofern er nicht wirklich will, ist der bejahende Begriff der unbedingten Ewigkeit, die wir uns nur ausser aller Zeit und als die ewige Unbeweglichkeit vorstellen können. Dahin zielt alles, danach sehnt sich alles. Also ist jenes Naturlose, dessen die ewige Natur begehrt, kein Wesen, kein Seiendes, obwohl auch nicht das Gegentheil, sondern die ewige Freiheit, der lautere Wille", *(mera potentia)* „aber nicht der Wille zu etwas, z. B. Wille, sich zu offenbaren, sondern der reine sucht- und begierdelose Wille, der Wille, sofern er nicht wirklich will. Wir haben das Höchste auch sonst ausgesprochen als die reine Gleichgültigkeit (Indifferenz), die nichts ist und doch alles; sie ist nichts wie die reine Frohheit, die sich selbst nicht kennt, wie die gelassene Wonne, die ganz erfüllt ist von sich selber und an nichts denkt, wie die stille Innigkeit, die sich ihrer selbst nicht annimmt, und ihres nicht Seins nicht gewahr wird. Sie ist nicht sowohl Gott, als was in Gott selbst die Gottheit, also über Gott ist." (I. 8, 234—6.) — Einen bessern Interpreten hätte sich Schopenhauer nicht erwünschen können, und doch war diese Stelle 7 Jahre vor seinem Hauptwerk geschrieben, wenngleich nicht veröffentlicht worden.

Wie ist aber der gegenwärtige elende Zustand entstanden? Warum ist nicht Gott in seiner reinen stillen Wonne und Innigkeit, in dem ewigen Frieden seiner Selbstgenugsamkeit geblieben,

warum ist das Absolute aus seiner Absolutheit herausgetreten und hat sich seiner Gottheit gleichsam begeben? (vgl. I. 8. 244. Z. 5—4 v. unten). Das Herabsinken aus dem seligen in den unseligen Zustand kann nur als ein Fall oder Abfall bezeichnet werden; eine That im höchsten Sinne des Worts war es, die die reine Ewigkeit zerriss, eine vorzeitliche That, da mit ihr erst die Zeit begann, durch sie erst gesetzt wurde. — „Jener Vorgang ist das unvordenkliche Verhängniss, — das unvordenkliche", ... „weil nach ihm erst das wirkliche Bewusstsein entsteht (vor ihm ist nur das Bewusstsein in seiner reinen Substantialität", — II. 2, 154 — d. h. das Material zu einem künftigen Bewusstsein) ... „Ein Verhängniss aber ist er ... weil sich der Wille durch den Erfolg" (nämlich die Unseligkeit des geschaffenen Zustandes) „den nicht beabsichteten, auf eine ihm selbst in der Folge nicht mehr begreifliche Weise überrascht sieht." (II. 2, 153.)*) Mit einem nur als bildlich zu rechtfertigenden, aber mit dem Schopenhauer'schen völlig übereinstimmenden Ausdruck ist eine vorweltliche Schuld die Quelle des jetzigen Zustandes, in welchem die Seele gleichsam zur Strafe an den Leib gefesselt ist (vgl. I. 6, 47). Erst aus dem Abfall wird ein nicht sein Sollendes erklärlich, erst aus dem Vorhandensein eines nicht sein Sollenden wird das erfahrungsmässig constatirte Vorhandensein eines Processes begreiflich, der ohne ein solches (das bei Hegel völlig fehlt) gar nicht möglich ist, oder wenigstens nicht, wenn nicht etwas (der Wille) auf eine Weise (als wollender) wäre, wie es nicht sein sollte. (I. 10, 247. Z. 6—8.)

Endlich stimmt Schelling auch darin mit Schopenhauer überein, dass er den in seinen ersten Schriften behaupteten Unbegriff einer transcendentalen Freiheit (als ein ungeheuerliches Mittelding zwischen transcendenter oder intelligibler Freiheit und empirischer Nothwendigkeit) fallen lässt, mit Entschiedenheit alles Dasein der Nothwendigkeit verfallen erklärt, (I. 8, 234 Z. 16—17) und sich auf den Begriff einer intelligibeln Freiheit stützt, wie ihn am klarsten Schopenhauer in seiner Schrift über die Freiheit dar-

*) Die nicht anders als vernunftlos sein könnende That des vernunftlosen Willens stellt sich — nicht nothwendig, sondern factisch — hinterher als vernunftwidrig heraus.

gelegt hat. Dieser Umschwung Schelling's ist schon in seiner Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit (vgl. I. 7, 352) merklich, doch spuken in dieser ganz unter Böhme'schen Einfluss geschriebenen Arbeit noch die alten schiefen Theorien durch. Erst in den „Weltaltern" wird das Verhältniss klarer. Hier sagt er von „jener unbegreiflichen Urthat, in der sich zuerst die Freiheit eines Menschen entscheidet," folgendes: „Es ist anerkannt, dass keiner sich nach Gründen oder Ueberlegung seinen Charakter gewählt hat; er war nicht mit sich selbst zu Rath gegangen; gleichwohl beurtheilt jeder diesen Charakter als ein Werk der Freiheit, gleichsam als eine ewige (nie aufhörende, beständige) That. Mithin erkennt das allgemeine sittliche Urtheil in jedem Menschen eine Freiheit" („eine unbedingte, nicht für die einzelne That"), „die sich selbst Grund, sich selbst Schicksal und Nothwendigkeit ist. Aber eben vor dieser abgründlichen Freiheit erschrecken die meisten, wie sie vor der Nothwendigkeit erschrecken, eins oder das andere ganz zu sein" (I. 8, 304). Wenn eine individuelle Menschenseele gesetzt werden soll, so muss sie zunächst in der Idee gesetzt werden. Dann aber bedarf es der Erhebung eines Wollens, welches die Idee dieser Seele verwirklicht, und eben dieses Wollen selbst ist das Individuelle an ihr. So „ist eine unendliche Möglichkeit anderer, gleichberechtigter, ebenfalls individueller Seelen gesetzt, an welche je nach vorbestimmter Ordnung und nach der jeder zukommenden Stelle die Reihe des Wollens d. h. des Actes kommt, durch den jede sich selbst, und mit sich die Welt aus der Idee setzt" (II. 1, 464).*)

*) Es darf dies nicht so verstanden werden, als ob von Gott Entschlüsse zu gewissen Seelen lange vor ihrer wirklichen Einführung in die Welt gefasst würden, sondern diese Seelen in der Idee sind eben nur reine Möglichkeiten und zwar ewige Möglichkeiten ohne alles Verhältniss zur Zeit. Erst mit der Verwirklichung erhalten sie ein Verhältniss zur Zeit, dieses aber, d. h. der Moment ihrer Verwirklichung ist nicht zufällig, sondern durch die geistigen Bedürfnisse des Weltprocesses in dem betreffenden Stadium einerseits und durch die physiologische Beschaffenheit der Zeugungsstoffe bei der Empfängniss (überhaupt körperliche Verhältnisse) andrerseits motivirt und bedingt, also nicht frei.

5. *Verschiedenheiten von Schopenhauer.*

Nachdem wir die Verwandtschaft Schelling's mit Schopenhauer besprochen haben, gebührt es sich, auch beider Verschiedenheiten kurz zu berücksichtigen. Die Verschiedenheit der Methoden, Schelling's höhere Schätzung der rein rationalen Wissenschaft und der deductiven Methode, während Schopenhauer sich wesentlich inductiv (von empirischer Basis aus) verhält, dies Alles ist schon erwähnt. Aber wichtiger ist, dass Schopenhauer's Weltanschauung gänzlich unhistorisch, die Schelling's dagegen durch und durch historisch ist. Schopenhauer's blindem, durch keine metaphysische Idee erleuchtetem und geleitetem Princip ist keine Entwickelung möglich. Ihm ist der Weltprocess ein sinnlos wüstes Treiben, ein Kreislauf auf feurigen Kohlen, der nie zu einem Ziele führen kann, weil seine Formen sich ewig wiederholen, wie die Figuren der Harlekinade, und aus dem nur das Individuum seitwärts herausspringen kann. Darum schätzt er auch die Geschichte als ein blosses Wissen ganz niedrig, weil doch kein Sinn in ihr sei und mithin nie eine Wissenschaft aus ihr werden könne. Schelling's sämmtliche Systeme ruhen hingegen auf dem Begriff der Entwickelung; nur ist diese Entwickelung in seinen früheren Systemen und ebenso bei Hegel eine blos logische, d. h. ewige; erst in der positiven Philosophie wird sie eine reale, historische. Die Aufnahme der logischen Idee als Princip rettet der positiven Philosophie den Begriff der Entwickelung, die Aufnahme des Willens als Princip stellt erst die Entwickelung auf realen Boden und macht sie zur historischen. Schelling charakterisirt Hegel's Auffassung des Weltprocesses mit folgenden Worten: „Der Gott hat sich nicht in die Natur geworfen, sondern wirft sich immer wieder in sie, um sich ebenso immer wieder obenan zu setzen; das Geschehen ist ein ewiges, d. h. immerwährendes Geschehen, aber eben darum auch wieder kein eigentliches, d. h. wirkliches Geschehen. Der Gott ferner ist allerdings frei“ (?), „sich zur Natur zu entäussern, d. h. er ist frei, seine Freiheit zum Opfer zu bringen, — denn dieser Act der Entäusserung ist zugleich das Grab seiner Freiheit; von nun ist er im Process oder selbst Process; er ist allerdings nicht der Gott, der nichts zu thun hat (wie er es wäre, wenn er

als der wirkliche blosses Ende wäre), er ist vielmehr der Gott des ewigen immerwährenden Thuns, der unablässigen Unruhe, die nie Sabbath findet; er ist der Gott, der immer nur thut, was er immer gethan hat, und der daher nichts Neues schaffen kann; sein Leben ist ein Kreislauf von Gestalten, indem er sich immerwährend entäussert, um wieder zu sich zurückzukehren, und immer zu sich zurückkehrt, nur um sich auf's neue zu entäussern" (I. 10, 160). Man kann sagen: bei Schopenhauer ist es ein Punkt, bei Hegel ein Kreis, der im Kreise umläuft; erst in der positiven Philosophie durchbricht das All-Eine den ermüdenden und nutzlosen Kreislauf zur gradlinigen Fortschreitung (vgl. I. 9, 313—23), erst in ihr kommt die Welt wirklich vorwärts, während sie bei den beiden anderen immer auf demselben Flecke sich dreht. Genauer besehen ist die logische Entwickelung bei Hegel nur im Kopfe des Philosophen eine Entwickelung, der in seinem discursiven Denken das ewige Zugleichsein der Momente auseinanderzerrt; in Wahrheit aber stellt die logische Entwickelung nur das ewige logische Verhältniss der Momente der Idee dar, denen es niemals eingefallen ist, sich auseinander zu entwickeln, weil sie von Ewigkeit zu Ewigkeit neben oder vielmehr in einander zugleich sind. Eben dies gilt für das Verhältniss der Idee, der Natur und des bewussten Geistes, wenn die Entlassung und Rückkehr als ein ewiger Process gefasst werden. Dieser Process hat kein Ziel, das er nicht ebensowohl in jedem Moment schon erreicht hätte; er kommt also gar nicht vom Fleck, und in Wirklichkeit ist keine Entwickelung vorhanden, sie ist nur zum Schein für das discursive Denken da. Ganz anders bei Schelling, wo die Welt als solche in der That einen Anfang hat, zwar keinen Anfang in der Zeit, aber mit der Zeit, d. h. wo — von unserm Jetzt aus in endlicher Vergangenheit — das Universum aus der vorweltlichen Ewigkeit herausgesetzt und mit ihm und in ihm die Zeit gesetzt wurde (I. 7, 431; II. 1, 493; II. 3, 307), — wie ebenso in endlicher Zukunft das Universum sammt der Zeit ein Ende nehmen wird (vgl. I. 8, 92 und Off. Joh. 10, 5—6), wenn das Ziel des Weltprocesses erreicht ist. Hier ist wirkliche Entwickelung mit einem endlichen Ziel vorhanden, hier geschieht wirklich etwas, d. h. es giebt Geschichte. „Ohne einen freien Anfang gäbe es keine eigentliche Geschichte in der Welt. Die jenen nicht begriffen,

konnten auch nicht den Eingang in diese finden" (I. 8, 305). „Aber sie möchten da, wo nur die That entscheidet, alles mit friedlichen allgemeinen Begriffen schlichten und eine Geschichte, in der, wie in der Wirklichkeit, Scenen des Kriegs und Friedens, Schmerz und Lust, Errettung und Gefahr wechseln, als eine blosse Folge von Gedanken vorstellen" (I. 8, 207). Hegel's Philosophie ist ebenso wie die Spinoza's eine ungeschichtliche, weil nach Beiden die endlichen Dinge aus der Natur Gottes *modo aeterno* (wie die Lehrsätze über das Dreieck aus der Natur des Dreiecks) folgen; im Gegensatz hierzu „ist die christliche Lehre, dass die Welt die Wirkung eines freien Entschlusses, einer That sei, eine geschichtliche zu nennen. Der Ausdruck geschichtlich, von der Philosophie gebraucht, bezog sich also nicht auf die Art des Wissens in ihr, sondern lediglich auf den Inhalt desselben" (II. 3, 138—9 Anm.).

Man sieht, dass der Gegensatz von geschichtlicher und ungeschichtlicher Philosophie wesentlich mit dem von positiver und negativer übereinstimmt, und nur von einem anders gewählten Ausgangspunkte aus präcisirt ist, nämlich dem Abfall von der Absolutheit. In Hegel's Optimismus hat die Welt in der That gar kein Interesse daran, sich zu entwickeln, da sie sich in jedem Moment ganz befriedigt findet; in Schopenhauer's Pessimismus ist wohl ein mächtiges Interesse vorhanden, aber die Möglichkeit dazu fehlt, welche nur in einem logischen Princip zu finden ist; in der positiven Philosophie ist sowohl das Interesse als die Möglichkeit gegeben. Bei Hegel ist die Zeit dem All-Einen eine gleichgültige Form, hier aber, wo das Eine, welches Alles ist, auch den Schmerz des ganzen Daseins tragen muss, wird es von dieser Zeitlichkeit — wenn auch nicht in seinem Wesen, so doch in seinem Zustand — ganz empfindlich afficirt, und muss ein sehr entschiedenes Interesse daran haben, diesen Zustand nicht nur überhaupt, sondern sogar möglichst schnell,*) seinem Ziele zuzuführen, in welchem der Qual der Welt die Erlösungsstunde schlägt. Es liegt auf der Hand, dass erst eine geschichtliche Auffassung

---

*) Schelling lässt sich freilich in dieser sonnenklaren Consequenz durch religiöse Vorurtheile wieder irre machen, II. 3, 286 ff., worauf wir noch zurückkommen.

desWeltprocesses auch der teleologischen Betrachtungsweise wieder eine Berechtigung einräumen darf, welche durch Kant's Idealismus, der den Zweck nur als Auffassungsform des Subjects gelten lässt, sehr in Missachtung gerathen war, und welche auch in einer bloss logischen, ungeschichtlichen Philosophie keine reale, sondern höchstens eine logische Bedeutung haben kann.

Es ist diese historische Weltanschauung, welche Schelling zuerst in den „Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums" i. J. 1803 aussprach, nach und nach so sehr in die geistige Bildung unseres Jahrhunderts eingedrungen, dass sie gegenwärtig als die herrschende bezeichnet werden kann.

Eine andere Differenz zwischen Schelling und Schopenhauer liegt in ihrer Stellung zum Christenthum. Wenn Leibniz durch seine optimistische Theodice, Kant durch die Moralreligion, Hegel durch dialektische Deuteleien, welche den ihm wesentlich scheinenden Theil des Inhalts von der anhaftenden Form der Vorstellung reinigen sollten, versucht hatten, zwischen dem Christenthum und der Philosophie eine Einigung zu erzielen, so machte Schelling eine letzte gewaltsame Anstrengung, um das abwärts rollende Rad dicht vor dem Abgrunde zum Stehen zu bringen und noch einmal das wankende Christenthum seinem ganzen positiven Inhalte nach zu restituiren. Schopenhauer dagegen spricht es aus, dass die christliche Phase der Weltentwickelung (das Mittelalter mit seinen Nachklängen) unwiederbringlich vorüber ist und dem modernen Bewusstsein kein Genüge mehr thun kann; er vollzieht den seit Thomas von Aquino langsam vorbereiteten Bruch in seiner ganzen Schärfe, was ihm um so leichter fällt, als seine unhistorische Weltanschauung nicht einmal das Bedürfniss in ihm aufkommen lässt, die abgelaufene Phase auch nur zu verstehen. Aber auch für Schelling ist die „Offenbarung nicht Quelle, nicht Ausgangspunkt, wie in der sogenannten christlichen Philosophie. — Die Offenbarung wird in ihr" (der positiven Philosophie) „in keinem anderen Sinn vorkommen, als in welchem auch die Natur, die gesammte Geschichte des Menschengeschlechts in ihr vorkommt; die Offenbarung wird auf sie keine andere Autorität ausüben, als die allerdings auch jedes andere Object auf die Wissenschaft ausübt, die sich mit ihm zu schaffen macht." Hierin liegt eine Täuschung über das, was empirische Thatsache ist; denn eben,

ob die Thatsache einer Offenbarung (im theologischen Sinne) besteht, das ist für die Wissenschaft eine nicht bejahend entschiedene Frage. Allerdings wird keine Philosophie auf universelle Geltung Anspruch machen dürfen, welche nicht im Stande ist, den Religion-erzeugenden Process im menschlichen Geiste vorstellig zu machen, aber deshalb, weil ein solcher Process diese oder jene Resultate geliefert hat, deshalb brauchen diese Resultate, insofern sie über das subjective Gefühl hinausgehen und objective Behauptungen aufstellen, noch nicht wahr zu sein, wenigstens kann dies nicht von vornherein angenommen werden, sondern es bleibt eben Aufgabe der Wissenschaft, in jedem besonderen Falle zu prüfen, ob diese oder jene mythologischen Anschauungen nicht bloss werthlose Spielereien einer poetischen Phantasie waren, ob diese oder jene überlieferte Religion in ihrer Eigenthümlichkeit nicht bloss ein zur Ueberwindung bestimmtes und doch nicht zu überspringendes Stadium der Illusion war. Hiermit fällt Schelling's Anspruch, die Religionen als solche auf gleiche Stufe mit der unabweislichen Autorität empirisch beobachteter Thatsachen, z. B. der Planetenbewegungen, stellen zu wollen. Es ist tief zu beklagen, dass Schelling durchaus von religiösen Vorurtheilen präoccupirt war, welche ihm die dem Philosophen unentbehrliche Freiheit des Denkens raubten und, wie wir schon oben beim praktischen Postuliren des persönlichen Gottes sahen und noch öfter sehen werden, auf seine Leistungen häufig den allernachtheiligsten Einfluss geübt haben. Schon im Jahre 1812 giebt Schelling gleichsam ein Programm seines religiösen Glaubens (vgl. I. 8, S. 92—93), dem er später treu geblieben ist und in welchem der persönliche Gott und die persönliche Unsterblichkeit eine Hauptrolle spielen. Es bezeichnet dieses Glaubensbekenntniss den Höhepunkt des Baader'schen Einflusses. Die mystische Form, welche in der Abhandlung über die Freiheit am stärksten hervortritt, hat Schelling ziemlich bald wieder glücklich überwunden, die theistisch-christlichen Neigungen und Velleitäten aber ist er nie wieder ganz losgeworden, die theologisirende Richtung hat sogar erst in der Philosophie der Offenbarung ihren Gipfel erreicht. Da die Principien Schelling's nach wie vor mit diesen Tendenzen absolut unvereinbar waren, so ist durch letztere die naturgemässe philosophische Entwickelung seines letzten Systems schwer geschädigt worden, und der

Baader'sche Einfluss auf Schelling müsste daher im Interesse der consequenten Durchbildung der verschiedenen Standpunkte selbst dann als ein für die Philosophie unheilvoller betrachtet werden, wenn jene Tendenzen an und für sich richtig und Schelling's Principien falsch wären.

6. *Die Principienlehre.*

Wir kommen nun zu dem Kern der positiven Philosophie, der Principien-, oder Potenzenlehre. Die ersten Ideen derselben sind in der mystischen Sprache Jacob Böhme's bereits in der Abhandlung über die Freiheit (1809) enthalten (vgl. I. 7, 357 bis 64); eine weitere Ausführung erhielten sie 1811 in dem Bruchstück der Weltalter. Aber wie Schelling selbst diesen Versuch mit gerechtem Misstrauen behandelt hat, so können auch wir jetzt demselben nur das Interesse zuerkennen, ein Uebergangsstadium in Schelling's Entwickelung zu repräsentiren, wo sich die letzten Reste seiner früheren Dialectik mit trüber Mystik vereinigen, um die noch nicht geklärten und noch nicht in ihrer einfachen Tiefe erfassten Principien durch Häufung unklarer Unterscheidungen in die Breite zu zerren. Am klarsten und kürzesten erscheinen dieselben, wie schon oben bemerkt, in der „Darstellung des philosophischen Empirismus" (vgl. I. 10, 242—86), dessen letzte Redaction von 1835 datirt. Hier fehlt gänzlich der nutzlose und störende Gegensatz von positiver und negativer Philosophie, so wie die unzeitige Rücksicht auf religiöse Lehren, welche in den beiden folgenden Bearbeitungen: Philosophie der Mythologie und Philosophie der Offenbarung, die beide vom Ende der 20ger bis zur ersten Hälfte der 40ger Jahre der Bearbeitung unterlagen, wieder störender hervortritt. (Vgl. II. 2, Vorlesung Nr. 2, 3 und erste Hälfte von No. 5, und II. 3, Vorlesung No. 10, 11 und 13.) In diesen zeigt sich, wie unbequem und lästig die künstliche Trennung der positiven von der negativen Philosophie war und wie sehr der Stoff selbst dieser Trennung widerstrebte. Trotzdem machte Schelling es zur letzten Aufgabe seines Lebens (in der zweiten Hälfte der 40ger und Anfangs der 50ger Jahre), die Principienlehre auch auf rein rationale Weise darzustellen („Darstellung

der rein rationalen Philosophie", vgl. II. 1, Vorlesung 12, 13, 16, 17, 24 und die angehängte Abhandlung „über die Quelle der ewigen Wahrheiten.") Hier tritt die Ohnmacht der rein rationalen Construction recht deutlich hervor, indem die empirischen Bestimmungen der Principien (Wille und Vorstellung)*) eigentlich nicht zur Sprache kommen sollen, und statt ihrer bloss die Momente des Seienden entwickelt werden sollen, — eine Entwickelung, die aber nicht nur völlig unverständlich bleibt, sondern gar nicht einmal vom Flecke kommen kann, ohne offen oder verstohlen jene empirischen Bestimmungen doch wieder zu Hülfe zu nehmen. Als eine Vorstudie hierzu kann die „Darstellung des Naturprocesses" (1843—4) betrachtet werden (vgl. I. 10, 303—12), welche übrigens zum Hauptzweck hat, von dem neuen Standpunkt aus einen Rückblick auf die wichtigsten Lehren der Naturphilosophie zu geben.

7. *Unentbehrlichkeit beider Principien.*

Schon oben haben wir anerkannt, dass bei allem Sein das Dass und das Was zu unterscheiden ist, von welchem das erstere auf ein reales, das letztere auf ein ideales Princip zurückweist (I. 10, 242—3); das reale Princip ist Eins mit dem, was wir an uns selbst als Wille kennen, das ideale Princip ist die Idee des Dinges, welche sich nach logischem Gesetz bestimmt, und welche, ausser in ihrem Niederschlag an der fertigen Erscheinung, uns nur im Vorstellungsact, im Gedanken bekannt ist. Der Wille giebt dem Dinge seine Widerstandsfähigkeit, seine Wirksamkeit und Wirklichkeit, die Idee macht, dass das Ding ein solches ist, wie es ist, dass es so wirkt und so erscheint. „Der Weltbau zeigt deutlich genug die Gegenwart einer inneren geistigen Potenz bei seiner ersten Entstehung, aber ebenso unverkennbar ist der Antheil, der Miteinfluss eines vernunftlosen (irrationalen) Princips, das nur beschränkt, nicht überwältigt werden konnte." (I. 8, 328.) Es entsprechen diese Principien denen der Pythagoräer, „welche lehrten, dass aus dem Unbegrenzten (*ἄπειρον*) und dem Begrenzenden (*τὸ περαῖνον*) alles (die ganze Welt und jedes Ding) entstanden sei

*) Das Wort Vorstellung ist hier natürlich in seiner allgemeinsten Bedeutung, nicht im Hegel'schen Sinne gebraucht.

und bestehe, . . . dass das Grenzenlose schlechthin nicht würde erkannt werden können, weshalb sie auch von dem Begrenzenden sagten, es sei τὸ εἰδοποιοῦν (εἶδος heisst bekanntlich Form und Gestalt, aber auch Begriff)." Plato übernimmt diese Principien, und identificirt das περαῖνον mit dem ἕν, oder dem Inbegriff der Ideen. Auch gilt für dieses, was er anderwärts von dem νοῦς sagt, dass er die Nothwendigkeit durch Ueberredung zum Besten lenke. (II. 1, 393—4.) Andererseits stimmen mit diesen Principien die Attribute des Spinoza überein, das Denken mit der Idee, und die Ausdehnung (worunter nur das real Ausgedehnte, nicht die gedachte Ausdehnung zu verstehen ist) mit dem blinden, im Wollen ausser sich gerathenen Willen (II. 2, 72).

Die beiden Principien bilden zwar einen Gegensatz; aber „der Unterschied ist nicht wie zwischen Widersprechenden*); sie sind durch blosse Beraubung, nur κατὰ στέρησιν unterschieden, d. h. dass einfach dem einen fehlt, was das andere ist" (II. 1, 318). Der Wille ist unlogisch, verstandlos (I. 7, 359; I. 10, 242) blind, die Idee ist willenlos (II. 2, 112), interesselos, kalt; selbst die in der Idee stattfindende Bewegung ist nur eine logisch bestimmte, nicht von einem Willen getragene (II. 1, 375 Z. 14—16), was freilich nicht ausschliesst, dass ein Wille die Ursache von dem ersten Anheben dieser Bewegung sein könne. Die Idee ist zu vergleichen mit einem Menschen, der wohl auf's feinste wahrnimmt, aber durch Depotenzirung der schmerzempfindenden Theile des Hirnstamms oder der ästhesodischen Fasern des Rückenmarks zu der Empfindung von physischem Schmerz und Lust unfähig worden ist, welcher Zustand der Analgesie bei Somnambulen oder nach hohen Graden der Folter vorkommen soll, und an Thieren mit dem Secirmesser zu demonstriren ist. Die Idee ist interesselos, denn zum Interesse gehört die Fähigkeit des Wollens und Lust- und Schmerz-Empfindens. Darum hat sie auch kein Interesse daran, ob sie ist oder nicht ist, d. h. ob ihr ein Antheil am wirklichen Sein zu Theil wird.

Aus diesem Verhalten folgt, dass keins der beiden Principien für sich allein genügen kann, um zur Wirklichkeit zu führen, be-

---

*) Hiermit fällt jede dialectische Velleität, die noch in den Weltaltern deutlich hervortritt.

züglich um dieselbe zu erklären. Denn die Idee kann eben ihrer Natur nach nie aus ihrer Sphäre der reinen Möglichkeit heraus, sie kommt von sich allein gar nicht zum Sein ausser der Idee. „Alles Wollen aber muss etwas wollen; da entsteht demnach die Frage wegen des „Was“ (II. 1, 462). Ein Wollen, das gegenstandslos ist, ein leeres Wollen, kann höchstens sich wollen (= Sucht) (II. 1, 462); aber es kann nicht einmal sich wirklich wollen, weil es vor dem Wollen sich ja noch nicht hat, und wiederum nicht wirklich wollen kann, ohne etwas zu wollen. Das leere Wollen, das nichts als wollen will, und doch nicht wollen kann, weil es nicht weiss, was es will, und nicht weiss, was Wollen ist, dieses leere Wollen ist also ein blosses Würgen und Ringen nach dem Sein, ohne es für sich allein wirklich erreichen zu können, es ist nur ein activ-Werden, eine Entzündung des Willens in sich selbst (II. 2, 37). Dieser „Wille, in dem kein Verstand ist“, ist „die Sehnsucht, die das ewig Eine empfindet, sich selbst zu gebären“ (I. 7, 359), der blosse Hunger nach dem Sein. Aber das Wort — in dem Sinne, wie man sagt: das Wort des Räthsels — das Wort jener Sehnsucht ist die Vorstellung, — jene Vorstellung, die zugleich der Verstand ist (I. 7, 361); denn unter Verstand verstehen wir eben „das nicht Erschaffende, sondern Regelnde, Begrenzende, dem unendlichen, schrankenlosen Willen Maass“ (und Ziel) „Gebende“ (I. 10, 289). Nun ist das Ringen des Willens nach dem Sein kein leeres Greifen in die Luft mehr, nun ergreift er die Vorstellung oder Idee, nun hat er auf einmal den Inhalt gefunden, den er wollen kann, nun „spricht er das Wort aus“, in welchem Wille und Vorstellung wie Selbstlauter und Mitlauter verbunden sind (I. 7, 363); nun erst kann er wirklich wollen, und das reale Sein ist da, ist da als ein Product von Wille und Vorstellung, als ein von männlichem (anstürmendem) und weiblichem (sich hingebendem) Princip gemeinsam Erzeugtes. Keines der Principien führt für sich allein zur Wirklichkeit, darum ist Hegel's wie Schopenhauer's Philosophie einseitig und falsch, nur beider Vereinigung führt zum Ziel, zu der Möglichkeit, die Erfahrung zu begreifen und zu erklären. Nachdem wir so beide Principien *a posteriori* gestützt haben, gehen wir zur näheren Betrachtung derselben im Einzelnen über.

8. *Die Principien in Ruhe.*

„Der Anfang der Philosophie ist, was vor dem Sein ist, versteht sich vor dem wirklichen", einmal gewordenen, zufälligen, uns empirisch gegebenen. . . . „Soweit es vor dem Sein ist, ist es eigentlich selbst noch nichts, nämlich nichts im Vergleich mit dem . . . . Sein, über das wir eben hinausgegangen sind, das wirkliche." Gleichwohl „betrachten wir das, was vor dem Sein ist, doch nur in Bezug auf eben dieses Sein, denn ein anderes Mittel, es zu bestimmen oder zu erkennen, giebt es für uns nicht. . . . In Bezug auf dieses Sein ist es aber . . . . das noch nicht Seiende, aber das sein wird." Dieses aber kann „seiner Natur nach und wenigstens in unserem ersten Denken" (*primo loco,* oder zunächst) „nichts anders sein als das unmittelbar sein Könnende" (II 3, 204). „Das Seinkönnen ist hier nicht in jenem passiven Sinn zu denken, in welchem wir von zufälligen Dingen sagen, dass sie sein und nicht sein können, nämlich unter gewissen Bedingungen und wenn diese gegeben sind" (II. 2, 35); von solchen Bedingungen kann hier nicht die Rede sein, sondern dieses Seinkönnende ist die lautere Macht, das unbedingte Vermögen, unmittelbar und von selber sein zu können, es ist die reine *potentia existendi.* „Nun kennen wir aber keinen andern Uebergang *a potentia ad actum* als im Wollen. Der Wille an sich ist die Potenz *κατ' ἐξοχήν*, das Wollen der Actus *κατ' ἐξοχήν*. Der Uebergang *a potentia ad actum* ist überall nur Uebergang vom Nichtwollen zum Wollen. Das unmittelbar Seinkönnende also ist dasjenige, was, um zu sein, nichts bedarf, als eben vom Nichtwollen zum Wollen überzugehen" (II. 3, 205—6), d. h. es ist der Wille. „Jedes Können ist eigentlich nur ein ruhender Wille, sowie jedes Wollen nur ein wirkend gewordenes Können" (II. 3, 205). Das, was sein kann, muss seinem Begriff nach auch nicht sein können, denn könnte es nur sein und nicht nicht sein, so wäre es nicht das sein Könnende, sondern das sein Müssende, es wäre falsch, ihm die Möglichkeit zuzuschreiben, wo es der Nothwendigkeit unterworfen ist; man wäre mit einem solchen sein Müssenden eben nicht über das nothwendig Seiende hinausgekommen, und am allerwenigsten könnte von einer Potenz des Seins die Rede sein. Schelling begeht in der That diese Inconsequenz, die er durch die Wendung zu entschuldigen

sucht, es sei dem Seinkönnenden natürlich*), sich in's Sein zu erheben, und die Erhebung deshalb unvordenklicher Weise vor sich gegangen. Er that dies, erstens, um sich den rein rationalen Uebergang zum andern Princip zu erleichtern, zweitens aber auch, um die volle Freiheit der Willens-Wahl für den mysteriösen Urmenschen aufzusparen, worauf wir noch zurückkommen. Wir können consequenter Weise nicht anders sagen, als dass aus dem Begriff des absoluten Seinkönnens auch die absolute Freiheit folgt, zu sein oder nicht zu sein, die Erhebung in's Sein zu vollziehen oder zu unterlassen. (Denn in dem auch Unterlassenkönnen besteht die wahre Freiheit, vgl. II. 3, 209 und I. 8, 306).

Wir müssen uns nun nach dem andern, dem idealen Princip, als Moment des Seienden umsehen. Wir wissen, dass es dem ersten so entgegengesetzt ist, dass es das, was das erste ist, nicht ist. Nun ist das erste lautere Potenz, *potentia pura,* also wird in dem zweiten gar nichts von Potenz enthalten sein (II. 3, 214). Es kann aber auch „kein *actu* Seiendes" sein, 'wie das erste nach der Erhebung; „denn ein *actu* Sein wird nur da wahrgenommen

---

*) Diese Behauptung ist so falsch, dass ihr Gegentheil wahr ist. Die Berufung auf den individuellen, endlichen, bestimmten Willen (z. B. den Bewegungstrieb, — II. 2, 36) ist unzulässig, weil es sich da nur um Präcisirung des vorhandenen activen Weltwillens nach bestimmten Richtungen hin handelt, und es auch diesem individuellen Willen gewöhnlich nur dann natürlich ist, sich in bestimmter Richtung geltend zu machen, wenn die Vorstellung einer zu erwartenden Lust oder zu vermeidenden Unlust ihm ein Motiv bietet. „Wenn es aber Einmal kann, warum ist es nicht von jeher übergegangen? (II. 3, 209). Diese Frage ist ganz verfehlt gestellt, denn es „schwindet jene Ewigkeit vor der Welt unmittelbar zu Nichts, oder, was ebensoviel ist, zu einem blossen Moment zusammen" (I. 8, 307), so dass die Entscheidung seit Ewigkeit her, oder von jeher, eine einmalige ist, wie in einem gegebenen Moment. Schelling sagt ferner: die Potenz des Seins „wäre durch nichts vom Sein abgehalten oder abzuhalten". Abgehalten vom Sein ist sie gewiss durch nichts, sie braucht es nur zu wollen; aber sie ist auch durch nichts zum Sein hingezogen, oder durch nichts abgehalten, in ihrem Zustand der reinen Potenz zu bleiben. Abzuhalten vom Sein ist sie ebenfalls durch nichts, vorausgesetzt, dass sie es ergreifen will, — welchen Conditionalsatz Schelling vergisst — noch weniger aber ist sie durch irgend etwas zur Erhebung zu nöthigen, oder von ihrer Unterlassung abzuhalten, so lange sie nicht will. Weit entfernt also, dass die Erhebung in den Actus der Potenz der natürliche Zustand sei, ist vielmehr grade umgekehrt nach dem Gesetz der Trägheit das Verharren in ihrem Wesen, also im Zustande der reinen Potenzialität, das Natürliche, denn grade Schelling hebt ja so oft die Identität von Wesen und Natur hervor.

und angenommen, wo ein Uebergang *a potentia* stattfindet" (II. 2, 81); aber dieser fehlt hier. „Das auf solche Weise Seiende ist daher auch = Nichts, insofern er nicht als ein *actu*, mit Actus Seiendes gedacht werden kann." (Ebend.) Diese Weise, zu sein, entspricht ganz dem ideal Seienden, dem Sein der ewigen Idee (vor der Verwirklichung), welches auch potenzlos ist und doch im Vergleich mit dem real Seienden = Nichts ist. Schelling nennt dieses zweite Princip deshalb auch das rein Seiende, wobei das rein soviel wie „rein von Potenz, potenzlos" bedeutet; er nennt den Zustand im Gegensatz zur *potentia pura* auch *actus purus* (II. 2, 50), ein Ausdruck, der nicht ohne Bedenken ist, da der Begriff *actus* hier eben nichts weiter mit der gewöhnlichen Bedeutung dieses Worts (wirkend gewordener Wille) gemein hat, als den Gegensatz zur Potenz, jener ersteren aber entgegengesetzt ist, wie etwas Ursprüngliches einem Abgeleiteten, das nicht einmal von ihm selbst abgeleitet, sondern ihm ganz fremd ist. Nur mit dieser Erinnerung ist das Wort *actus purus* zu brauchen. Die Bemühungen Schelling's, das rein Seiende, ohne Rücksicht auf seine concrete Bestimmung, als Idee aus dem Seinkönnenden abzuleiten, fallen so kläglich aus, dass ich sie nicht erst berühre (II. 2, 44; II. 3, 210—11); daher er auch in II. 3, 214—15 darauf zurückkommt, es „aus der Armuth und Bedürftigkeit des Wollens" heraus zu fordern, dem das Etwas fehlt, welches es wollen könne. Dieser Gegenstand (Object) oder Ziel des Wollens kann natürlich nur ideal gegeben sein, da er nur gewollt werden kann, insofern er noch nicht ist und doch wieder in gewisser (idealer) Weise sein muss, um gewollt werden zu können. Gleichwohl umgeht Schelling in seinen späteren Werken — und zwar je später je mehr — wie mit Absicht*) die offene Erklärung, dass das rein Seiende nichts

*) Es ist dies Verhalten nicht etwa daraus zu erklären, dass er bei der Deduction der Momente des Seienden nur die empirischen Bestimmungen bei Seite lassen wollte, — denn er führt ja für das Seinkönnende die concrete Bestimmung des Willens fortwährend erläuternd an. Die Absicht liegt tiefer. Nach dem Satz, „dass dem einen der Principien fehlt, was das andre ist" (II. 1, 318) kann in dem rein Seienden nichts von Willen sein, also auch nichts von erigirtem Willen, von Wollen, sonst wäre es ja auch nicht mehr rein Seiendes, und der Unterschied von dem realisirenden Princip wäre verschwunden. Schelling aber, der in II. 1, 388 das blinde, die Potenz verwirkthabende und nicht von selbst zu ihr zurückkehren könnende Wollen ein willenloses Wollen nennt, scheut

anderes als das ideale Princip (I. 10, 242—43) die logische Idee, die Vorstellung, der Verstand (vgl. oben), die absolute Intelligenz (II. 2, 63. Z. 20—23) ist, dass ihre Weise des Seins, ihr *actus purus*, das Sein in der Idee ist. In früheren Schriften spricht er sich darüber weit offener aus. In I. 10, 249 sagt er: „Das erste ist das Ungeistige, das zweite das das Ungeistige Ueberwindende und so den Geist Vermittelnde"; ebenso in I. 8, 248, dass das zweite Princip zum ersten sich wie Geistiges zu Leiblichem verhalte und die hauptsächliche Grundlage der Geisterwelt sei. — Dieses Princip ist das Wissende, aber nicht sich-Wissende, oder wissend-Wissende, d. h. nicht ein Bewusstes, sondern nur ein substantiell-Wissendes, und zwar, da nichts anderes Wissbares da ist, Gott Wissendes (I. 10, 264). Es ist das ideale Ebenbild Gottes (I. 7, 360—61), d. h. alles, was in Gott ist, ist auch idealiter in der Idee und somit auch die Principien und ihre substantielle Einheit.*) Ebenso, als die Schöpfung vor sich gehen sollte, „ging

---

sich trotzdem nicht, auch das rein Seiende ein willenloses Wollen zu nennen (II. 2, 51). „Das rein Seiende ist = dem völlig willen- und begierdelosen, dem ganz gelassenen Willen, denn es hat das Sein nicht zu wollen, weil es das von selbst, d. h. das an und vor sich, gleichsam ohne sich selbst seiende ist" (II. 3, 213). Wenn diesen Satz irgend etwas beweist, so beweist er den Unsinn, in das rein Seiende ein Willenartiges hineinpfropfen zu wollen. Dennoch heisst es schon auf S. 215 wieder: „das rein und unendlich Wollende"! Solche Widersprüche packt nur der so eng zusammen, der durch eine vorgefasste Tendenz geblendet ist. Diese will ich jetzt enthüllen, und man wird dann begreifen, dass Schelling sich geniren musste, das rein Seiende als Idee auszusprechen, da er sich dann wohl kaum noch diese Confusion hätte erlauben dürfen. — Es kommt Schelling in seiner Philosophie der Offenbarung deshalb so viel darauf an, dass jedes Princip einen Willen repräsentirt, weil später aus den Principien die Personen der Dreieinigkeit werden sollen! Da er nämlich nach seinen eigenen früheren, von ihm niemals wiederrufenen oder widerlegten Beweisen der Unmöglichkeit eines Selbstbewusstseins des Absoluten von vornherein darauf verzichten muss, die eine Bedingung der Persönlichkeit, das Selbstbewusstsein, in den einzelnen Principien nachzuweisen, so schränkt er wohlweislich die Definition der Persönlichkeit auf die andere Bedingung derselben, den eigenen Willen ein: „Persönlich nennen wir ein Wesen grade nur, inwiefern es frei vom Allgemeinen und für sich ist, inwiefern ihm zusteht, ausser der Vernunft, nach eigenem Willen zu sein" (II. 1, 281). In der Hoffnung, den Principien für später die Persönlichkeit zu retten, und so der christlichen Dreieinigkeitslehre näher zu kommen, muss wohl oder übel nicht nur das rein Seiende oder die Idee, sondern sogar das sogenannte dritte Princip, die substanzielle Einheit des ersten und zweiten, zu einem Willen umgestempelt werden!

*) Ich erinnere hier daran, dass die rein rationale Philosophie, welche aus

alles, was einst wirklich werden sollte, vor dem Auge des Ewigen vorüber" (dies darf nicht als zeitlicher oder discursiver Vorgang missverstanden werden), „und er ersah wie in einem Blick oder Gesicht die ganze Stufenleiter künftiger Bildungen .... Aber alle diese Gestalten und Bildungen haben für sich keine Wirklichkeit .... Also ist dieses ganze Leben zwar nicht schlechthin und völlig nichtig; aber gegen die Gottheit als ein Nichts, ein blosses Spiel, das auf keine Wirklichkeit Anspruch macht, in der blossen Bildlichkeit stehen bleibt, und jene Gestalten sind gegen die Gottheit nur wie Träume oder Visionen, die wohl wirklich werden könnten, wenn er den nichtseienden riefe, dass sie seiend sein" (I. 8, 280—81).

Aber alle solche Intuitionen der ewigen Idee sind unbewusste: „Ein ewiges Bewusstsein lässt sich nicht denken, oder" (?) „es wäre der Bewusstlosigkeit gleich. ... Das Bewusstsein besteht nur im Act des Bewusstwerdens, und so lässt sich auch in Gott nicht ein ewiges Bewusstsein, nur ein ewiges" (?) *) „Bewusstwerden denken" (I, 8, 262—3). „Soll es das wissend-Wissende Gottes sein (dies lässt sich voraussehen), so muss es erst ausgehen von Gott, um in der Wiederkunft und Wiederkehr in Gott das ihn actuell Wissende zu sein" (I. 10, 264). Dies geschieht nur**) im Menschen, denn nur der Mensch ist „das Gott als Gott erkennende Wesen. Weil die Gottheit nur im Menschen ihr Ziel und ihre

---

der Sphäre der Idee nicht heraus kann, auch die Principien und ihre substantielle Einheit nur so erreicht, wie sie hier in der Idee oder in dem rein Seienden, als in einem Ebenbilde ihres eigentlichen Seins, abgespiegelt sind (vgl. II. 1, 313).

*) Kann nur heissen „immerwährendes", denn ein (nicht bloss logisches) Werden ist nur zeitlich zu denken, also nicht ewig im strengen Sinne des Worts.

**) In seiner späteren theologischen Zeit hat Schelling allerdings versucht, im Widerspruch mit seinen früheren Darlegungen diese Wahrheit stellenweise, aber möglichst unvermerkt, zu verleugnen, ohne jedoch nachweisen zu können, wie Gott es anfangen soll, zu dem ihm anfänglich fehlenden Bewusstsein zu gelangen, anders als durch Vermittelung eines natürlichen individuellen Organismus. Er hat weder versucht, seine früheren Nachweise der Undenkbarkeit und Unmöglichkeit eines an sich seienden Bewusstseins des Absoluten zu widerlegen (nicht einmal gewagt, ihnen ausdrücklich zu widersprechen), noch hat er versucht, die Art und Weise dieses Bewusstseins zu bestimmen, noch auch einen wissenschaftlichen Grund für ihre Annahme zu zeigen.

Ruhe findet, darum ist ihr so viel an dem Menschen gelegen", dass man nicht umhin kann, dem Worte zuzustimmen: *„Dieu est fou de l'homme'*; es ist ihm Alles an ihm gelegen, er kann von dem Menschen nicht lassen, denn der Mensch ist das Band der göttlichen Einheit (I. 10, 272—3).

Wir kehren nun zu den Principien als Momenten des Seienden zurück. Beide stimmen darin überein, dass sie sich dem uns bekannten und gewöhnlich so genannten Sein oder *actu*-Sein gegenüber als Nichtseiende verhalten, wie in einem Kreise von unendlich kleinem Radius der Mittelpunkt und der Umkreis in ihrer Ausdehnungslosigkeit übereinstimmen und sich in diesem Sinne nur dem Wesen nach oder dem Begriff nach, aber noch nicht in Wirklichkeit unterscheiden (II. 2, 83). Gleichwohl ist die Art und Weise ihres Seins verschieden. Das Seinkönnende hat ein bloss potentielles Sein, d. h. es ist eigentlich nicht, sondern weset nur (II. 1, 288), denn Potenz = Wesen (II. 3, 76). Das rein Seiende steht dem *actu* Seienden noch ferner als das Seinkönnende (II. 3, 213), welches doch wenigstens sich unmittelbar in's Sein erheben kann, während das rein Seiende warten muss, bis es von einem andern in's *actu*-Sein hineingezogen wird. Man kann auch das Seinkönnende das urständliche, das rein Seiende das gegenständliche Sein nennen (II. 1, 288), welchem die Ausdrücke Subject und Object*) entsprechen. Das Subject, mit dem ich einen Satz beginne,

*) Man muss beim Subjectiven und Objectiven zwei verschieden abgeleitete Bedeutungen unterscheiden, deren eine man die psychologische, die andere die sprachliche oder logisch-grammatikalische nennen kann. In Schelling's früherem Philosophiren tritt ausschliesslich die erstere, in seinem letzten System überwiegend die letztere hervor. In der Naturphilosophie wurde das Reale mit dem Objectiven, das Ideale mit dem Subjectiven identificirt, indem die fortschreitende Verinnerlichung und Subjectivirung mit dem zunehmenden Uebergewicht des Idealen gleichbedeutend war. Noch in dem Aufsatz „über den philosophischen Empirismus" (1835) braucht er das Subjective in diesem Sinne (I. 10, 241—2). Von da an aber ändert sich die Bedeutung und kehrt sich das Verhältniss um: der Wille oder das Seinkönnende wird Subject, Substrat, ὑποκείμενον des Processes, das rein Seiende wird das objectiv, d. h. nur für Anderes Seiende, es wird dem Willen Object (Gegenstand) des Wollens. Es ist dies vielleicht ein Nebengrund für Schelling gewesen, die Bestimmung der Idee zurückzuweisen, auch giebt dieses Verhältniss von Neuem zu erwägen, ob die Bedeutung, welche subjectiv und objectiv bei den Scholastikern hatten, nicht weit philosophischer war als die jetzt übliche.

ist noch nicht als ein seiendes gesetzt, und doch ist es schon in gewisser Weise gesetzt („denn wie könnte das ganz und gar Nichtseiende auch nur Subject sein?“ — II. 1, 288), als ein Mögliches, welches nur dessen harrt, dem es Subject ist, um als seiendes gesetzt zu sein (vgl. II. 3, 227—9). Geradeso ist unser sein Könnendes gesetzt. „Es ist nicht, was wir wollen, denn wir wollen, was in jedem Sein das Seiende ist, aber wir können jenes darum nicht wegwerfen, denn wir müssten immer wieder so anfangen; es ist ihm im Denken überhaupt nichts vorzusetzen, es ist schlechthin das erste Denkbare *(primum cogitabile)*“ (II. 1, 289). Das rein Seiende ist „das nicht Sich-Seiende, ja das nur diesem“ (dem Willen) „sein Könnende, und es also Voraussetzende“ (II. 1, 52). „So wenig ein Prädicat sein kann ohne Subject, von dem es getragen wird“, so wenig kann dieses objective Sein gedacht werden, ohne ihm bereits ein Subject vorauszusetzen, dem es Object ist. „Wir können nicht so zu sagen in einem Athem das blosse Subject und sein Gegentheil, das bloss d. h. subjectlos Seiende setzen; wir können jenes (— A) nur zuerst, dieses (+ A) hernach, d. h. wir können beide nur als Momente des Seienden setzen“ (II. 1, 289). Zur Erläuterung diene, dass Schelling das gegenständliche Sein mit + A, und danach das urständliche Sein mit — A bezeichnet, ohne darin mehr als conventionelle Chiffern zu sehen, da der Gegensatz der Principien nicht wie der zwischen + A und — A ein conträrer, sondern ein positiv contradictorischer ist, wie ich diese Gattung nenne (vgl. „Ueber die dialect. Meth.“ S. 101 ff.). Ausserdem hat er noch eine andere Bezeichnungsweise (II. 1, 391), indem er dem A nach der Reihenfolge der Denkbarkeit Zahlen anfügt, also $- A = A^1$, $+ A = A^2$ setzt (wobei durchaus nicht etwa an mathematische Potenzen zu denken ist, daher auch die Ziffern besser unten als oben ständen).

Wir gehen nun zu dem sogenannten dritten Princip über, welches also in der zweiten Bezeichnungsweise die Chiffer A^3 erhalten wird. A^3 kann weder bloss + A sein, noch kann es bloss — A sein, sonst hätten wir nichts Neues, es wird also von beiden (d. h. als Einzelnen) ausgeschlossen sein; es wird ein ausgeschlossenes Drittes sein. Dies ist erst eine negative Bestimmung; positiv wird man es als die Identität oder Einheit beider bezeichnen dürfen $= \pm A$; denn es ist nur von jedem Einzelnen ausgeschlossen,

nicht von ihrer Einheit (II. 1, 290). Eine Einheit beider ist ferner — ohne Aufhebung des Resultats zu Null — möglich, weil sie nicht im conträren*) Gegensatze stehn, sondern im positiv contradictorischen, und bloss die möglichst heterogenen Gattungen repräsentiren. Indessen wenn man sich diese Einheit als eine Verbindung von beiden, also A^3 bloss als ein Zusammengewachsenes (Concretes) aus A^1 und A^2 denken wollte (II. 1, 290 oben), so würde man damit erstens wiederum weder etwas Neues, noch ein Princip erlangen, und zweitens zu dem gewordenen Sein hinabsteigen, während die Principien im Ueberseienden sind (II. 3, 236 Z. 4). Hiernach scheint es auch nicht mit der Einheit zu gehen, da wir dialectische Vermittelungen (die auch Schelling nach den Weltaltern verschmäht) von vornherein ausschliessen müssen. Hier müssen nun wiederum die empirischen Bestimmungen aushelfen, da *a priori* überhaupt nicht einzusehen ist, warum man sich noch nach einem Dritten umthun soll, und warum die ersten beiden Principien nicht ebensogut unverbunden neben einander stehen, als eine Einheit bilden sollten. Aber die Erklärung des gewordenen Seins fordert gebieterisch die Vermählung der Principien; der erhobene Wille, das Wollen, muss die Idee an sich reissen, die Idee den blinden Willen zum Besten lenken. Es bliebe unverständlich, wie diese Beziehungen möglich wären, wenn nicht vorher schon, d. h. noch vor dem Wirksamwerden, in der Ruhe, eine Einheit unter den Principien bestände; denn in den Principien als solchen liegt diese Beziehungsfähigkeit nicht. Wir werden also nach jenem „heimlichen Bande, der verborgenen Kraft ihres Einsseins" (I. 8, 276) suchen müssen, und zugleich in ihm etwas Neues, ein in den beiden ersten Principien noch nicht ausgesprochenes Drittes anerkennen müssen. Dieses geheime Band nun kann nichts anderes sein, als „Identität im strengsten Sinne", d. h. als „substantielle Identität" (II. 3, 218 Z. 6—7). Schon in der Kritik Hegel's tadelt er diesen, dass von ihm „dem Gedanken der Begriff substituirt, und dieser als etwas sich selbst Bewegendes vorgestellt wird, und doch der Begriff für sich selbst ganz unbeweglich liegen würde, wenn er nicht der Begriff eines denkenden Sub-

*) Wenn Schelling gleichwohl bisweilen diesen Ausdruck braucht (z. B. II. 1, 290), so zeigt er nur, dass er sich dessen Bedeutung und Consequenzen (Aufhebung zu Null, nicht klar gemacht hat.

jects, d. h. wenn er nicht Gedanke wäre" (I. 10, 132); er verwahrt seine Philosophie gegen ähnliche Vorwürfe, indem er bemerkt, dass es bei ihm von Anfang an das Subject sei, welches als Träger der Bewegung in die Entwickelung eingetreten sei. So werden wir uns auch hier nicht wundern dürfen, dass Schelling sich nicht mit allgemeinen, also abstracten Principien (Wille und Idee) begnügt, sondern nach dem Subject fragt, welches will, und welches vorstellt, dass er für die seinsunfähigen Allgemeinheiten seiner Principien ein substantielles Einzelwesen verlangt, welches ihre Existenz trage, welches sie sei (II. 1, 586 Z. 6—8). „Substanz ist, was für sich selbst, ausser einem andern besteht" (II. 3, 218). Nun sind die beiden ersten Principien nicht selbstständig für sich, ausser einander Bestehende, also sind sie nicht Substanzen. „Sie sind nicht selbst Substanz, sondern nur Bestimmungen" (Attribute) „des Einen Ueberwirklichen" (II. 3, 218). „Der gesundeste Mensch trägt die Möglichkeit der Krankheit in sich, aber der gesunde Mensch und der krank sein könnende Mensch sind nicht zwei verschiedene Menschen, sondern nur ein und der nämliche Mensch, der eine schliesst den andern nicht aus. Ganz ebenso demnach sind das Seinkönnende und das rein Seiende nicht zwei verschiedene Subjecte, sondern nur ein Subject; das Eine ist nicht das Andere, und dennoch ist das eine" (grammatikal. Object), „was" (grammatikal. Subject) „das andere ist, nämlich dieselbe Substanz." (II. 3, 222.) Mit einem Wort, wir haben eine Substanz mit zwei Attributen, wir setzen nicht 1 + 1 + 1, sondern immer nur 1 (II, 3, 236), die Substanz, aber bald unter dem einen, bald unter dem andern Attribut, bald als Substanz selbst im Gegensatz zu den Attributen. Die Substanz ist nicht ohne die Attribute, dennoch ist sie über den Attributen, ist mehr als diese, nämlich Substanz. Weil sie über den Attributen ist, ist sie ein Drittes neben den beiden Attributen; weil sie nicht ohne die Attribute ist, ist sie auch die Einheit derselben, also in der That ± A, aber noch mehr als dies. Wir können die Substanz nicht denken, ohne die Attribute zu denken; um das sowohl das — A als das + A Seiende zu denken, muss ich immer wieder mit dem Denken von — A anfangen, und so fortschreiten; anders kann ich es nicht fassen (II. 3, 234). Jedes der vorigen Principien war einseitig. Das — A konnte nur entweder Potenz, oder Actus

sein, das + A war nichts als *actus purus;* das dritte aber, welches beide ist, ist mithin immer gleichzeitig sowohl das, was das eine ist, als das, was das andere ist, und ist folglich nicht mehr einseitig (II. 3, 235). Diese substantielle Identität", oder diese im ersten und zweiten Princip „identische Substanz" ist A^3 (vgl. II. 2, Z. 4—2 von unten).*)

Wir haben für dieses A^3 noch keinen Namen. Man könnte es „das absolute Subject" nennen, als dasjenige, „das zu nichts anderem, und zu dem alles andere nur als Attribut" (Prädicat) „sich verhalten kann" (II. 1, 318). Nun sucht aber Schelling die eigentliche Bedeutung des *sub-jectum* in dem, was einem andern unterliegt (*ὑποκείμενον, ὑποτιθέν*), unterworfen, oder unterthan ist. Diese Bedeutung freilich passt nur auf das erste Princip, namentlich im Zustande der Erhebung, wie wir noch sehen werden, und findet auf die Substanz keine Anwendung (II. 1, 319). Schelling

*) Wenn Schelling anderweitig diesen klaren und einleuchtenden Auseinandersetzungen widerspricht, indem er auch A^3 als ein mit A^1 und A^2 auf gleicher Stufe stehendes Princip behandelt, ihm demgemäss ebenso wie diesem die Substanzialität abspricht und es mit zum Attribut werden lässt (z. B. II, 1, 318), so wird, da doch von zwei widersprechenden Behauptungen nur eine acceptirt werden kann, niemand Bedenken tragen dürfen, mit mir die einfachere, natürlichere, und sich von selbst ergebende anzunehmen. Wenn man A^3 mit zum Attribut herabsetzt, so zergeht einem erstens dessen Begriff unter den Fingern, der nur in der substanziellen Identität von A^1 und A^2 besteht, und wird man zweitens natürlich zum Aufsuchen einer neuen Substanz und eines 4. Princips genöthigt, welches nunmehr die überseiende Einheit von A^1, A^2 und A^3 herstelle (vgl. z. B. II. 1, 399 ff.). Selbstverständlich kommt bei der nunmehrigen neuen Substanz durchaus nichts anderes heraus, als was schon bei A^3 zu Tage kam, und am Schluss der 10. Vorlesung der Phil. d. Offenbarung so trefflich entwickelt ist. Geradezu abgeschmackt aber muss die Erörterung der Frage erscheinen, wodurch A^3 (die Einheit von A^1 und A^2) mit A^1 und A^2 geeint sei; denn mit demselben Recht könnte man über die neue gefundene Einheit weiter fragen, wodurch die Einheit von A^1, A^2 und A^3 mit A^1, A^2 und A^3 geeint sei, und so fort in's Unendliche. In der Philosophie der Offenbarung (10.—12. Vorlesung) war Schelling noch am nächsten daran, diesen Ballast zu überwinden, aber das Studium des Aristoteles und die künstliche Parallelisirung seiner Principien mit dessen Ursachen führte ihn später von Neuem irre. Neben dem unglücklichen Dualismus der negativen uud positiven Philosophie, welche ihn auch von der Identification des A^3 mit dem Vierten, A^0 zurückhielt (vgl. II. 2, 82—84 und II. 1, 387 Anm.), lag wohl der Hauptgrund gegen dieselbe wiederum in der theologischen Trinitätslehre, welche nicht damit vereinbar ist, das Dritte als bloss substantielle Identität der beiden ersten anzusehen.

beruft sich (ebenda) auf Aristoteles, der aus demselben Grunde nie die *οὐσία* als *ὑποκείμενον* bezeichne, vielmehr die *ὕλη* so nenne, und sogar aus diesem Grunde abgeneigt sei, die *ὕλη οὐσία* zu nennen. Wir müssen also bei der unangenehmen Vieldeutigkeit des Wortes Subject nach einem andern Namen suchen.

Wir wissen, A_3 ist die sowohl sein könnende, als auch rein seiende Substanz; aber diese abstracten apriorischen Bestimmungen liefern uns niemals einen Fortschritt, wir müssen uns an die concreten empirischen halten. Hiernach ist A^3 die sowohl wollen könnende als auch vorstellende (intuitiv denkende) Substanz. Diese Bestimmungen werden wir berechtigt sein, in dem Worte „Geist" zusammenzufassen. Freilich wäre dies nicht zulässig, wenn wir mit Hegel unter Geist nur den Geist in der Erscheinungsform des Bewusstseins verstehen wollten, denn das Bewusstsein ist nur das letzte Product des gewordenen Seins, der Culminationspunkt (die Blüthe) der Organisation;*) das Ursprüngliche kann nur unbewusst sein. Wenn wir uns aber ein für allemal vor der Verwechselung der nachmalig eingegangenen Verbindung der Principien und ihrer unvordenklichen substantiellen Identität, wenn wir uns ebenso vor der Verwechselung des aus ersterer entspriessenden gewordenen Seins, wozu auch die Bewusstseinsform des Geistes gehört, und des ursprünglichen überseienden Seins hüten (was Schelling selbst nicht immer thut), so werden wir unbedenklich auf A^3 das Wort Geist anwenden dürfen, da in der wollen könnenden und vorstellenden Substanz Alles gegeben ist, was im Begriff des ursprünglichen (noch unbewussten) Geistes gedacht werden kann. Wir haben also nun 1) Wille, 2) Idee, 3) Geist. Wenn die Philosophie Schopenhauer's ein Pantheismus des Willens, die Hegel's ein Pantheismus der Idee, so ist die positive Philosophie ein Pantheismus des Geistes. Auch deutet Schelling bei dem A^3 auf seine frühere Schrift von der Weltseele zurück und identificirt es ausdrücklich mit dieser (vgl. I. 8, 252).

Wir können es noch von einer andern Seite betrachten, warum wir genöthigt sind, die beiden ersten Principien als Attribute zu setzen. „In ihrer Einheit, d. h. im vollendeten Geist betrachtet,

---

*) „Nicht die Vorstellung selbst, wohl aber das Bewusstsein derselben ist durch die Affection des Organismus bedingt." (I. 3, 497.)

sind alle jene Potenzen nicht mehr als Potenzen eines künftigen Seins, d. h. überhaupt nicht mehr Potenzen, sondern als der Geist selbst, d. h. als immanente Bestimmungen des Geistes selbst. Sie treten in ihn selbst zurück, jetzt ist der Geist das Erste, das Prius (denn er ist nicht zusammengesetzt aus ihnen, — er ist ihre vor- und übermaterielle Einheit; er ist — zwar natürlich nicht der Zeit, aber doch der Natur nach — eher als sie" — „nicht weil sie sind, ist Er, sondern umgekehrt, weil Er ist, sind sie" — II. 3, 243), „Er ist ihr Prius, wir haben uns ihrer zwar als Stützen und Unterlagen, wie Plato sich ausdrückt, bedient, um zu ihm aufzusteigen, aber nachdem wir ihn erreicht haben, werfen wir die Leiter hinter uns ab, die Folge unserer Gedanken kehrt sich um: was einen Augenblick das *prius* scheinen konnte, wird zum *posterius,* und umgekehrt" (II. 3, 241). „Der Geist ist die Wirklichkeit, die vor jenen Möglichkeiten ist, die diese Möglichkeiten nicht vor sich, sondern nach sich hat, — nämlich als Möglichkeit hat er sie nach sich. Denn in ihm selbst sind sie Wirklichkeiten, Wirklichkeiten nämlich als theilnehmend an seiner Wirklichkeit (nicht als selbst wirkliche); Möglichkeiten aber nicht seines, sondern eines andern, von ihm verschiedenen Seins" (des empirischen, gewordenen, zu erklärenden Seins) „sind sie nur, inwiefern sie über ihn hinausgehend gedacht werden; als Möglichkeiten eines anderen Seins treten sie erst nach der Hand . . . hervor" (II. 3, 243). Diese Möglichkeiten oder Potenzen bestehen nämlich in einer blossen causalen Relation auf etwas Zukünftiges, und es fragt sich, was dieselben vor der Welt, wo doch dieses Zukünftige noch nicht ist, an sich seien. „Wir billigten Newton's Wort; *Deus est vox relativa.* Aber daraus folgt zunächst bloss, dass der Name Gott von dem Wesen, welches er bezeichnet, nur erst auf einem gewissen Standpunkt gebraucht wird, wo er schon in Relation gedacht wird: aber es folgt nicht, dass es nicht einen höheren Begriff desselben Wesens gebe. Gott ist für uns nur Gott, inwiefern er in Relation, als Schöpfer und Herr der Dinge gedacht wird. Aber eben der Begriff Schöpfer schliesst selbst schon eine Relation in sich. Gewiss jeder Begriff wird falsch sein, vermöge dessen es unmöglich wäre, Gott als Schöpfer zu denken, aber darum ist der Begriff des Schöpfers nicht selbst schon der höchstmöglichste. Der

höhere Begriff Gottes und daher der höhere Begriff überhaupt ist nicht der Causalbegriff, wenn er auch als absolute (nichts ausser sich voraussetzende) Ursache bestimmt wird; denn in der Ursache an sich, also wenn sie auch absolut ist, liegt immer schon die Relation. Der höchste Begriff Gottes und demnach der höchste überhaupt wird derjenige sein, durch den er als absolut Selbstständiges bestimmt wird, d. h. der Substanzbegriff, wodurch er als ganz in sich seiender, als in sich zurückgewendeter bestimmt ist" (I. 10, 279). (Man erinnere sich hier des oben S. 103—7 Gesagten über die Aehnlichkeit des Höchsten in Gott mit dem Nichts). „Wenn sie nicht als Potenzen, als Möglichkeiten eines andern Seins, eines Seins aussser ihm . . . ., und da dieses nur als ein werdendes gedacht werden kann, so können wir auch sagen, da sie nicht mehr als Potenzen eines Werdens in ihm" (als dem ganz in sich seienden) „sind, so können sie nur noch als Bestimmungen eines Seins in ihm sein, und zwar nur als Bestimmungen eines gegenwärtigen, also seines eigenen Seins, sie können in ihm nur als eine immanente (auf ihn selbst sich beziehende), nicht als transitive (auf etwas ausser ihn sich beziehende) Bestimmungen sein" (I. 10, 286). Als auf ihn selbst sich beziehende Bestimmungen aber werden sie Attribute genannt. Nur die die Möglichkeit des gewordenen Seins in sich tragenden Principien können Attribut werden, nicht dieses gewordene Sein selbst (vgl. II. 1, 315. Z. 9—8 von unten). Dieses aus der nachmaligen Verbindung der Principien entspringende Sein ist nur Erscheinungsform, Daseinsweise des Absoluten oder der Substanz, ist nach Spinoza's Ausdruck *modus*.

Sobald man das Verhältniss der Substanz, der Attribute, und des gewordenen Seins versteht, versteht man auch, wie Gott Einzelwesen und allgemeines Wesen zugleich ist. Man kann sich nämlich nicht damit begnügen, Gott oder das Seiende selbst (*αὐτὸ τὸ ὄν* — II. 2, 25) bloss als Eines von beiden gelten zu lassen. Er kann nicht blosses Einzelwesen sein (wie ihn die Wolf'sche Metaphysik fasst), denn es ist ja kein Sein ausser ihm *penes quem solum est esse* — II. 2, 60), und doch bietet uns die Erfahrung so mannichfaltiges Sein dar; auch gäbe es von einem blossen Einzelwesen keine Wissenschaft (*ἡ ἐπιστήμη τοῦ καθόλου*), und würde ein solcher Gott dem Gefühl fremd und jenseitig gegenüberstehen,

da er es nicht mit seinem Sein durchdringen könnte (II. 1, 273). Gott kann aber auch nicht bloss allgemeines Wesen sein (wie ihn Hegel und Schopenhauer fassen), denn als solches wäre er zwar Inbegriff aller Möglichkeiten, könnte aber nicht zur Existenz ausserhalb der Idee in die Wirklichkeit gelangen, da ein Allgemeines immer nur an und in dem Individuellen sein kann; existiren kann das allgemeine Wesen nur, wenn das absolute Einzelwesen es ist (II. 1, 585—6). Mithin muss Gott beides sein: sowohl das absolute Einzelwesen als das allgemeine Wesen. Er ist einerseits das vollendet Seiende, τὸ παντελῶς ὄν, dem nichts fehlt, was zum Sein gehört (II. 1, 276); zugleich ist er aber andererseits auch das ἁπλῶς ὄν, ein Selbstseiendes, Eines, dessen einfache Existenz ebenso jedem Wollen wie jedem Begriff zuvorkommt (II. 1, 580), individuelle Substanz. „Damit ist es erkannt und unterschieden von andern Einzelwesen, als das Einzelwesen, das alles ist." (II. 3, 174.) Wir werden diese Doppelheit von Allheit und Einheit jetzt so verstehen: als Substanz, als ganz in sich seiender, von Relationen ab- und in sich zurückgewendeter, ist Gott selbstseiendes Einzelwesen; dagegen als der die Potenzen seiende ist er das allgemeine Wesen, welches in den Principien „Wille und Vorstellung" alles, auch das aus diesen gewordene Sein (als Weltseele) ist. Weil in den zwei Principien nichts Individuelles ist, weil sie eben nur Allgemeinheiten sind, darum konnten Hegel und Schopenhauer, die sich mit je einem derselben begnügten, nicht zu einem Gott als Einzelwesen gelangen.

9. *Die Principien in Spannung.*

Wir gehen nunmehr zu der Betrachtung der Principien in Spannung (Potenzen) über, wie sich dieselben verhalten, nachdem durch Erhebung des Seinkönnenden zum Sein, des Willens zum Wollen, die bisherige Ruhe unterbrochen ist. Ich werde mich hier kürzer fassen, einerseits weil die Hauptpunkte schon oben berichtet sind, und andrerseits, weil ich bei tieferem Eingehen der Kritik einen übermässigen Platz einräumen müsste, da die aus theosophischer Richtung entspringenden unphilosophischen Behauptungen immer mehr und mehr in den Vordergrund treten.

Ich habe oben dargethan, dass der Wille absolut frei ist, sich zum Wollen zu erheben oder nicht. Die absolute Freiheit ist aber gleich dem absoluten Zufall. Somit werden wir jenes vorzeitliche Verhängniss auch den Urzufall nennen können. „Das Wollen, das für uns der Anfang einer andern ausser der Idee gesetzten Welt ist, ist ein rein sich selbst entspringendes .... man kann von ihm nur sagen, dass es ist, nicht dass es Ist, nicht dass es nothwendig ist; in diesem Sinne ist es das Urzufällige, der Urzufall selbst, wobei ein grosser Unterschied zu machen zwischen dem Zufälligen, das es durch ein anderes ist, und dem durch sich selbst Zufälligen, welches keine Ursache hat ausser sich selbst, und von dem erst alles andere Zufällige sich ableitet" (II. 1, 464). Allerdings gilt das an dieser Stelle und in II. 2, 153 Gesagte nicht von jenem Princip, — A, sondern von dem vorgeschichtlichen Urmenschen*) und dessen Urbewusstsein; indessen hat es nicht nur bloss in Bezug auf ersteres einen Sinn**), sondern hat auch Schelling selbst in I. 10, 101 ganz dieselbe Wendung auf den wirklichen ersten Anfang des Processes angewendet. Diese Anerkennung des Zufälligen ist natürlich im Widerspruch mit der schon oben gerügten Ableugnung der vollen Freiheit dieser Erhebung, und bestätigt somit meine obige Kritik dieser Inconsequenz. Nun geht aber Schelling's Inconsequenz noch weiter. Sein theologisches Gewissen sträubt sich nämlich letzten Endes doch dagegen, den ganzen Process als eine Quälerei ansehen zu müssen, die Gott vollständig erspart geblieben wäre, wenn das Seinkönnende von seiner Freiheit nicht im positiven Sinne Gebrauch gemacht hätse. Aus diesem Grunde fängt Schelling in der Philosophie der Offenbarung an, nach einem Motiv der Erhebung (vgl. II. 3, 272 Z. 9—7 von unten) zu suchen, welches,

*) Dieser mit Gott noch in unmittelbarem Rapport stehende Urmensch entspricht dem Adam im Paradiese bei Jakob Böhme. Von seinem unmittelbaren Gottwissen sollen sich alle späteren mythologisch-religiösen Anschauungen der gefallenen Menschheit vor der christlichen Offenbarung als zerstückelte und verdunkelte Reminiscenzen ableiten. Dergleichen kann man heute glücklicherweise ohne Randbemerkungen berichten.

**) Denn „das Wollen, das für uns der Anfang einer ausser der Idee gesetzten Welt ist", kann eben gar kein anderes sein, als das Urwollen, das „über sich selbst hinausgehende Seinkönnen" (vgl. II. 3, 69, Zeile 11—15).

wenn es vorhanden wäre, natürlich die Freiheit und den Zufall wieder aufhöbe. Zunächst sucht er die ihm unbequeme Wahrheit zu leugnen, dass das alles seiende Einzelwesen in einer Welt der Qual selbst das Gequälte ist, damit es nämlich in Bezug auf sich wenigstens „gleichgültig" sein könne „gegen die zwei Möglichkeiten, in dem ursprünglichen — spannungslosen — Sein zu bleiben, oder in jenes gespannte und in sich selbst conträre Sein hervorzutreten" (II. 3, 269). Diese Annahme beruht auf einem ganz durchsichtigen Sophisma. Freilich: „Er selbst wird dadurch nicht verändert, es ist nur eine andere Form der Existenz, denn er existirt in der Spannung ebenso wohl, nur auf andere Weise, als in der" (ruhigen) „Einheit" (II. 3, 269). Sehr wahr; aber Seligkeit und Qual sind eben auch nur verschiedene Weisen der Existenz, wenn also in der Ruhe die relative Seligkeit, in der Spannung die Qual wohnt, so hat er ein sehr entschiedenes Motiv, nichts weniger als „absolut gleichgültig gegen die zwei Möglichkeiten zu sein". Wenn also nun noch ein Motiv für das Eintreten in die Spannung gefunden werden sollte, so müsste es so stark sein, dass es das Gegenmotiv, die Aussicht der Qual, überwiegt. Die Annahme, dass Gott nur um sein unmittelbares Sein (seinen *actus purissimus*) als ein durch Process vermitteltes zu setzen, aus sich herausgehe, weist Schelling selbst zurück, da ein solches Unternehmen resultatlos sein würde, d. h. weil das Ende des Processes als vermitteltes nicht im Geringsten anders sein würde als der unmittelbare Zustand vor dem Anfang; — „ob mittelbar oder unmittelbar, ist für ihn gleichviel" (II. 3, 271). Wenn die Sache dieselbe ist, was kommt da auf die Antecedenzien an. Was er ebenda S. 273—4 von der Anfang und Ende nicht finden könnenden und deshalb rotatorischen Bewegung sagt, aus der er durch die Spannung heraustritt, ist einfach falsch, da in dem spannungslosen Gott weder eine rotatorische, noch sonst eine Bewegung, sondern eben Ruhe ist. So bleibt nur noch Eines übrig: „das eigentliche Motiv könnte nur in etwas liegen, das ohne jenen vermittelten Actus, d. h. ohne jenen Process, der durch die gegenseitige Spannung der Potenzen entsteht, gar nicht sein könnte". (Sehr richtig!) „Ein solches . . . könnte . . . nur die Creatur sein. Das wahre Motiv des Herausgehens wäre also die Schöpfung" als Inbegriff des Geschaffenen genommen (II. 3, 277—8). Gewiss,

wenn es ein Motiv giebt, kann es nur in dem zu Schaffenden liegen. Liegt also in der Creatur kein Motiv, so giebt es keines. Welches Motiv kann nun aber in der Creatur liegen? Hören wir weiter! „Nur auf diese und keine andere Weise . . . konnte er ein Bewusstsein seiner selbst ausser sich“ (?) „setzen, und wenn selbst der edlere menschliche Geist sich nicht begnügt, für sich selbst zu sein, was er ist, sondern ein natürliches Verlangen empfindet, als das, was er ist, auch erkannt zu werden, wie viel mehr darf ein solches Bedürfniss — das einzige in der sonst nichts bedürfenden Gottheit — ein Anderes von sich zu setzen und es in das Erkennende von sich zu verwandeln, wie vielmehr darf dieses in den höchsten Geist vorausgesetzt werden“ (II. 3, 304). Wenn der Mensch ein solches Bedürfniss hat, so ist es entweder zur Ergänzung seiner Schwäche (was auf Gott nicht passt), oder um schon vorhandenen Anderen zu nützen (was auch auf Gott nicht passt, weil es sich eben erst um die Erschaffung Anderer handelt, und zwar solcher, die doch bloss zum Elend bestimmt sind), oder endlich, und das ist das Gewöhnliche, es ist gemeine Eitelkeit. Bei Gott würde es ein *non plus ultra* der Eitelkeit sein, elende Wesen zu schaffen, nur um ein (nicht aus Ueberzeugung, sondern aus heuchlerischer Angst vor seinem Zorn) applaudirendes und „seinen Namen preisendes“ Publikum für seine Herrlichkeit zu haben. So etwas bekommt nur die jüdische Religion fertig.

Man sieht demnach, es giebt kein Motiv. Gäbe es eins, so würde die ganze Principienlehre wieder zweifelhaft, da wesentlich das Elend und die Unvernunft des Daseins eine absolut blinde, von keinem Lichtblick der Vernunft, Idee oder Vorstellung erleuchtete, also aus einer absoluten Freiheit, einem reinen Urzufall hervorgehende Entscheidung, und damit den Willen als ein unvernünftig blindes Princip des Zufalls forderte.

„Es ist einleuchtend, dass jener Wille, wenn er sich einmal erhoben, einmal entzündet hat, nicht mehr sich selbst“ (als Potenz) „gleich ist. Er ist nicht mehr, was sein und nicht sein kann, sondern was sein und nicht sein konnte. Ein grösserer Umsturz lässt sich nicht denken, Alles, von dem wir sagen, dass es sein und nicht sein konnte, ist nur ein zufällig Seiendes, aber eben dem zufällig Seienden wird sein Sein zur Nothwendigkeit, d. h.

es ist das nicht mehr nicht sein Könnende, und in diesem Sinn also das nothwendig Seiende. Wie der Mensch ein anderer ist vor der That, gegen die er sich noch frei verhält, und nach vollbrachter That, wo diese für ihn selbst zur Nothwendigkeit wird, sich gegen ihn umwendet, und nun ihn sich unterwirft, so ist das unmittelbar Seinkönnende im Sein nicht mehr . . . das vom Sein freie, seinlose Wesen, sondern es ist das mit dem Sein gleichsam Geschlagene und Behaftete, das ausser sich, nämlich ausser seinem Können Gesetzte" *(ἐξιστάμενον)*, „das sich selbst gleichsam verloren hat, und nicht mehr" (von selber) „in sich selbst zurückkann . . . es heisst hier: *facilis descensus Averni, sed revocare gradum* — das eben wäre ihm unmöglich" (II. 3, 208—9). Freilich wenn ihm selbst und von selber die Rückkehr unmöglich ist, so kann sie ihm vermittelt werden, so dass es nach Schluss des Weltprocesses, wenn es wieder das Seinkönnende, wieder reines seinloses Wesen geworden ist, auch von Neuem die Entscheidung frei hat.*)

Schon oben haben wir gesehen, dass der aus sich als Potenz herausgesetzte Wille zunächst nur ein leeres Wollen oder wollen-Wollen ist, das erst wirkliches Wollen wird (zum wirklichen Sein gelangt), wenn es die Idee als Object (Gegenstand) erfasst hat, welchen es wollen könne. Die Idee hat aber keinen Grund, sich nicht ergreifen zu lassen, denn sie hat für sich kein Interesse am Sein oder nicht Sein; sie hat auch keine Macht, dem sie ergreifenden Willen Widerstand zu leisten, denn das einzige Widerstandsfähige ist der Wille, der ihr fehlt; sie ist kraftlos. Schelling nennt ihre Verfassung „die überfliessende Güte eines sich gleichsam nicht versagen könnenden Wesens". Ihr Sich-Hingeben an den Willen ist also in der That reine Passivität, ein widerstandslos mit

---

*) Dieses nothwendig und blindlings Seiende, ausser sich (als — A) gerathene, nennt Schelling B. Die Umwendung des A in B, die zugleich Umwendung des Einen zum All *(uni versio in universum)* ist, kann in der negativen Philosophie nur hypothetischer Weise besprochen werden. „Wir sagen nicht, das — A erhebt sich aus seiner Negativität, damit die Welt ausser der Idee entstehe, sondern: wenn eine Welt ausser der Idee gedacht wird, so kann sie nur auf diese Weise . . . . . . gedacht werden" (I. 10, 306—7, vgl. II. 387—8). Erst in der positiven Philosophie wird die Erhebung als wirklich geschehen behauptet.

sich geschehen Lassen. Dass der Wille als leeres Wollen gerade sie erfasst, ist nicht so sehr zu verwundern, da weiter nichts ist, was er erfassen könnte. Dass er aber im Stande ist, sie zu erfassen, wird aus der substantiellen Identität beider begreiflich (vgl. II. 2, 87 Z. 13—17), wonach sie nicht ausser einander Seiende sind, sondern dasselbe, welches das Eine ist, auch das andre ist.

Nun begnügt sich aber die Idee nicht damit, sich hinzugeben, sondern sie weiss den Willen von der Unseligkeit seines Wollens durch die Art und Weise, wie sie den Process leitet, zu erlösen, sie giebt dem Blinden, der ja doch nicht weiss, was er hat, einen solchen Inhalt, dass er zum glücklichen Ziele führt. Hierzu muss sie zunächst aus ihrer Geschlossenheit heraustreten, sich in den logischen Process begeben, d. h. in die Vielheit ihrer Momente sich dadurch zerlegen, dass sie den Willen immer mit dem erfüllt, was in jedem Moment des Processes erspriesslich ist. Somit ist in der That, wie schon Plato weiss, das ἄπειρον die Voraussetzung der Vielheit der Ideen (II. 1, 392). Indem das B nunmehr diese Vielheit von Ideen ergreift, zersplittert es sich ebenfalls, hört auf ein Seiendes zu sein und schliesst sich „in eine Reihe von Seienden — ein System von unendlichen Existenzen“ — auf (I. 10, 312). Nun ist aber die Frage, wie kommt die Idee dazu, den Process so zu leiten, dass er zur Ueberwindung des B führt. Schelling beantwortet dies so: Indem das — A sich in B umwendet, wird + A, das bisher *actus purus* war, zur Potenz erhoben (vgl. II. 2, 85 u. 87; II 3, 265—6, 278—9; II. 1, 389; ich muss mich ausser Stande bekennen, zu begreifen, warum dies geschehen muss, und wie es möglich ist, die Natur eines Princips so umzukehren); „aber eben diese Erhöhung in Selbstheit wird dem seiner Natur nach Selbstlosen unleidlich“ (II. 1, 289), und treibt es zu dem Bestreben, sich wieder in seine Natur zurückzuführen; (II. 2, 86), d. h. sich zum rein Seienden wieder herzustellen; .... es kann nunmehr seiner Natur nach gar nichts anderes sein, als der Wille, seinen Gegensatz zu überwinden“ (II. 3, 266). — Hier erscheint also + A als ein egoistischer Wille, der aus Selbstsucht das B zu überwinden strebt. Dieses widerspricht aber der Natur dieses Princips. Plato weiss es besser, dass es nicht durch Kraft überwindet, sondern durch Ueberredung leitet, also durch Klugheit

und List das Blinde regiert; und nimmermehr kann bei einem interesselosen Wesen das Motiv ein selbstsüchtiges sein. Meiner Meinung nach kann das Motiv nur ein logisches sein, wie die ganze Bewegung der Idee keinen Willen, sondern nur das Logische selbst zur Triebfeder hat (vgl. II. 1, 375). Das logische Motiv liegt aber wahrlich nahe genug, denn was kann antilogischer sein, als, wie das blinde, leere Wollen thut, zu seiner Qual zu wüthen und die Zähne in sein eigen Fleisch zu schlagen. Die Anschauung einer solchen Unvernunft, oder vielmehr Vernunftwidrigkeit, muss die Vernunft zur logischen Reaction bringen, zumal wenn man immer die substantielle Identität beider im Auge behält. Allerdings ist ein „Quietiv" in Schopenhauer's Sinne ein Unding, denn „selbst Gott .... kann den Willen nicht anders als durch ihn selbst besiegen" (II. 3, 206), aber dazu gehört nicht, dass das Princip als Princip aufgehoben werde, indem ein anderer Wille ausser ihm gesetzt wird, sondern nur dass das Wollen in sich gespalten und die Theile so gegen einander gerichtet werden, dass sie sich gegenseitig vernichten (ein Ereigniss, das uns beim Kampfe der Begehrungen auf individuellem Gebiet fortwährend begegnet und welches eben nur auf dem Standpunkte des Bewusstseins möglich ist, weil in ihm allein die Vorstellung eine Selbstständigkeit und Unabhängigkeit vom Willen erringt, welche ihr erlaubt, denselben nach ihren Zwecken zu motiviren, während sie im unbewussten Zustande nur nach Maassgabe, als sie gewollt ist, am Sein theilnehmen kann — vgl. I. 10, 309 Z. 10 bis 9 v. unten). Wie die völlige Selbstvernichtung des Wollens möglich sei, zu betrachten, würde hier zu weit führen; ich will nur hinzufügen, dass im Bewusstsein die Idee allerdings eine Potenz (positive Macht) erhalten zu haben scheint, dennoch ist dies nur scheinbar, denn alle Macht, die sie aufwendet, ist Wille, den sie sich durch die List der Motivation dienstbar gemacht hat. Ich habe dies nur deshalb so weit ausgeführt, um an einem Beispiel zu zeigen, wie viel natürlicher und einfacher sich die Verhältnisse gestalten, wenn man von Schelling's wahren Principien aus consequent weiter denkt.

Schelling nimmt nun ferner an, dass das B von dem + A mit einem Schlage, in einem Nu überwunden werden würde, wenn letzteres freies Spiel hätte. Diese Annahme ist durch nichts begrün-

det, selbst dann nicht, wenn man dem + A einen besondern Willen zugestände. Da es aber entschieden willenlos ist, nur durch List und Ueberredung wirken kann und zum Behuf der Ueberwindung des Wollens den Standpunkt eines ziemlich hoch entwickelten Bewusstseins erringen muss, so ist schon daraus im Gegentheil zu entnehmen, dass es eines Processes und zwar eines langwierigen Processes bedarf, dessen letztes Resultat erst jene Ueberwindung ist. Schelling folgert aus seiner verkehrten Annahme weiter, dass es eines Dritten bedürfe, um die Ueberwindung im Nu zu verhindern und zur stufenweisen, successiven zu machen. Diese Folgerung ist ebenso falsch wie die Voraussetzung; denn wäre es möglich, dass B mit einem Schlage überwunden würde, so wäre das Ziel ja erreicht, um dessenwillen einzig und allein der Process angestrengt werden sollte, so dass es eine nutzlose und vernunftwidrige Verlängerung der Qual wäre, wenn nun trotzdem durch ihn dasjenige langsam erreicht werden sollte, was ohne ihn schnell erreicht werden kann. Schelling behauptet ferner, dass dieses moderirende Element, welches die Ueberwindung zur successiven macht, nichts anders als A^3 sei, welches nunmehr das zweckmässig und mit Absicht Wirkende sei und nach dessen Willen jedes Werdende auf einer gewissen Stufe erhalten wird. Dies ist wiederum unmöglich. A^3 ist, wie wir wissen, die substantielle Identität oder die identische Substanz in A^1 und A^2; es hat also allerdings einen Willen,*) aber dieser ist eben A^1; es hat auch Vorstellung, mit der es Absichten hegen und Zwecke setzen kann, aber diese ist eben A^2. Indem A^2 seine List anwendet, um den blinden Willen mit einem solchen Inhalt zu erfüllen, der ihn schliesslich in sich selbst spaltet und vernichtet, beweist es ja schon zweckmässige Absicht; wie kann man da sagen, dass diese erst im Dritten sich einstelle? (Vgl. über den Antheil von A^3 am Ueberwindungsprocess, II. 1, 396—7; II. 2, 116—7; II. 3, 286—9). Da A^3 das Ziel, Muster, *exemplar*, des ganzen Processes sein soll (was nur wahr ist, wenn man es als ruhende, nicht als thätige Substanz fasst, — und doch ist

*) Der Grund, weshalb Schelling dem A^3 einen besonderen und eigenen Willen andichtet, ist derselbe, wie vorher bei A^2, um es nämlich in der christlichen Dreieinigkeit zur Person machen zu können. In Böhme hat er auch zu dieser principlosen Multiplication der Willen sein Vorbild gefunden.

es beides —) so soll es ebenfalls zur Potenz werden, nämlich zur Potenz seiner eigenen Wiederherstellung, und dies ist der Grund, dass Schelling von drei Potenzen sprechen kann, welchen Ausdruck er häufiger als Principien (ἀρχαὶ) setzt, obwohl das letztere bezeichnender ist und sie keinen Falls vor dem Processe als Potenzen sind (vgl. II. 2, 113—14). Der übel gewählte Ausdruck, der noch dazu auf der falschen Annahme ruht, dass A^2 und A^3 jemals Potenzen werden könnten, hat der Sache selbst viel geschadet.

Ich schliesse hiermit die Betrachtung der positiven Philosophie, da mit dem bisher angedeuteten Inhalt nach meiner Ansicht der philosophische Gehalt derselben im Wesentlichen erschöpft ist, und ein weiteres Verfolgen der Schelling'schen Auseinandersetzungen mich nur zu einer immer unerquicklicher werdenden Polemik nöthigen würde. Die Darstellung eines Systems habe ich bei der „positiven Philosophie" überhaupt nicht versprechen können, weil dieselbe ein solches zu repräsentiren nicht den Anspruch erheben kann; ich konnte nur einen philosophischen Standpunkt skizziren, und zwar einen solchen, der trotz aller ihm anhaftenden Mängel und Verirrungen dennoch im Princip einen Fortschritt sowohl über Hegel als über Schopenhauer hinaus repräsentirt, und zugleich den Weg weist zu einer Synthese dieser beiden anscheinend so unvereinbaren Systeme.

VI. Schlusswort.

(1875.)

In den voranstehenden Skizzen habe ich mich bemüht, dem Leser in thunlichster Kürze eine Orientirung über die letzten Resultate des gesammten geschichtlichen Entwickelungsganges der Philosophie zu ermöglichen, und insbesondere die Leistungen der drei letzten grossen Philosophen Deutschlands als ein organisch zusammengehöriges Ganze darzustellen, welches in der Hauptsache das Facit der bisherigen Geschichte der Philosophie repräsentirt. Ich habe in der ersten dieser Abhandlungen darauf aufmerksam gemacht, dass dieses Facit nach doppelter Richtung einer Ergänzung bedarf, einerseits um die Rechte des Individuums gegenüber dem Absoluten wirksamer zu wahren und das Verhältniss des Einzelgeistes zum Allgeist genauer zu ermitteln, und andrerseits um das Gleichgewicht zwischen der speculativen und empirischen Seite der Philosophie wieder herzustellen, das bereits von Kant angestrebt worden war, von seinen grossen Nachfolgern aber zu Gunsten eines einseitigen Uebergewichts der Speculation alterirt wurde.

Als Gegengewicht wäre also in der erstgenannten Richtung eine sorgsamere Pflege der berechtigten Elemente des Individualismus erforderlich. Hierzu stehen drei Wege offen: der erste sucht die bei Schopenhauer von allen neueren Monisten noch relativ am stärksten vertretenen individualistischen Elemente auf Kosten der monistischen schärfer herauszuarbeiten; der zweite wäre ein Versuch, den Herbart'schen Pluralismus mit dem Monismus unseres Dreigestirns synthetisch zu verknüpfen; der dritte ist der Rückgang auf Leibniz, als auf den grössten aller zum Individualismus hinneigenden Philosophen. Der erste Weg ist von Julius Bahnsen und

Lazar B. Hellenbach beschritten worden; aber die Schopenhauer'sche Metaphysik allein ist doch eine zu schwache Stütze, um auf ihrer Grundlage ein im individualistischen Sinne umgebildetes System zu errichten und die von Hellenbach herangezogenen mystischen Erfahrungen bedürfen selbst noch zu sehr der Bestätigung, um philosophischen Schlussfolgerungen als Basis zu dienen. Der zweite Weg ist wenigstens durch partielle Annäherungsversuche zwischen den Standpunkten Herbart's und Hegel's, sowie Herbart's und Schopenhauer's in Angriff genommen worden, hat aber ebenso wenig nennenswerthe Erfolge aufzuweisen. Den dritten Weg habe ich selbst eingeschlagen, und ich glaube in der That, dass alles, was für den vorliegenden Zweck bei Herbart zu holen ist, ebenso gut und noch besser bei seinem ungleich grösseren Meister gefunden werden kann. Leibniz behandelt eben die Probleme mit weit tieferem metaphysischen Bedürfniss und weit höherem speculativen Talent, und darum findet man sie bei ihm in entschieden philosophischerer und brauchbarerer Form. Zugleich ist er sich der Nothwendigkeit bewusst, von dem Ausgangspunkt seines monadologischen Pluralismus auch die Vermittelung zu dem letzten Ziel eines metaphysischen Monismus zurückzufinden, welche Einsicht bei Herbart vergebens gesucht würde. Endlich ist er ein weit anregenderer und befruchtenderer Denker, und ein Geist von grösstmöglicher Freie und Weite des allseitigen Horizonts, während Herbart's Gesichtskreis um vieles enger und beschränkter ist. Vielleicht hat Herbart den Hauptttheil seiner geschichtlichen Aufgabe damit gelöst, dass er die Blicke des philosophischen Publikums wieder in höherem Grade als zuvor auf Leibniz und seine principielle Bedeutung lenkte.

Was nun die nach der andern Seite hin geforderte Ergänzung der letzten Resultate der deutschen Philosophie betrifft, so ist dieselbe auf dem Felde der empirischen Realwissenschaften, insbesondere auf dem der aufblühenden Naturwissenschaften zu suchen, da die geschichtlichen Wissenschaften auch schon vorher bei den Vertretern der deutschen Philosophie (insbesondere bei Hegel) eingehende Berücksichtigung fanden. Es entstand hier die Aufgabe, die durch neuere naturwissenschaftliche Forschungen theilweise umgestalteten Probleme der Naturphilosophie einer neuen Bearbeitung zu unterwerfen, und auf dem Gebiete der Naturphilosophie ebenso

wie auf dem der Geistesphilosophie den umfassenden Nachweis zu führen, dass das Reale nur die Realisirung des Idealen durch das metaphysische Princip des Willens ist. Ich persönlich bedurfte wahrlich keiner Anstachelung durch Reflexionen über die geschichtliche Nothwendigkeit eines solchen Schrittes; mir war von Kind auf das Studium der Naturerscheinungen fast ebensosehr Herzenssache als das Nachdenken über die hierbei wie bei der Beobachtung des Geistes sich ergebenden philosophischen Probleme, und es hätte vielleicht nur einer etwas andern Verkettung meiner Lebensschicksale bedurft, um mich, statt zu einem Philosophen mit naturwissenschaftlichen Liebhabereien, zu einem Naturforscher mit philosophischen Neigungen zu machen.

Nun war ich aber keineswegs der einzige Philosoph, der sich neuerdings bemüht hatte, die Philosophie durch Hereinziehen naturwissenschaftlicher Fundamente neu zu befestigen und weiter auszubauen; wenn gleichwohl mein Versuch eine relativ grössere Beachtung gefunden als der manches Mitstrebenden, so glaube ich dies in erster Reihe dem Umstand zuschreiben zu müssen, dass ich der einzige Philosoph bin, der diesen Versuch in antitheistischer und antimaterialistischer Tendenz zugleich unternommen hat, während alle Uebrigen entweder der mechanischen Weltanschauung, welche augenblicklich unter unseren Naturforschern die herrschende ist, und von da dem Materialismus in die Arme fielen, oder aber die empirische Grundlage zu einer Stütze des vorkantischen christlichen Theismus zurechtzuschneiden suchten. Der theoretische Instinct des philosophischen Publikums in Deutschland ist aber im Grossen und Ganzen gesund genug, um herauszufühlen, dass man sich dabei auf beiden Seiten in die Unphilosophie eines gedankenlosen Empirismus oder eines gedankenlosen theologischen Dogmatismus verrennt, und dass das grösste Verdienst unserer grossen Philosophen gerade darin besteht, das Fahrzeug der philosophischen Entwickelung sicher zwischen dieser Scylla und Charybdis hindurchgesteuert zu haben, um in dem Hafen eines spiritualistischen Monismus einzulaufen. Schelling hatte in seiner Identitätsphilosophie mit der Erkennung des Absoluten als des „ewig Unbewussten" den rechten Weg gezeigt; Hegel hatte denselben auf Seiten der unbewussten logischen Idee, Schopenhauer auf Seiten des unbewussten alogischen Willens weiter verfolgt, welche beiden Seiten

Schelling's letztes System im Princip des absoluten Geistes wieder vereinigt hatte. Man streiche von Hegel's Idee, von Schopenhauer's Wille das Prädicat der Unbewusstheit, und sofort fallen Panlogismus und Panthelismus rettungslos in den Theismus zurück. Diese Gefahr war es auch, an welcher Schelling's positive Philosophie beinahe zu scheitern drohte, weil er es unterliess, den absoluten Geist, den er als das All-Eine Seiende erwiesen, nun auch energisch und unzweideutig als das „ewig Unbewusste" seines ersten Systems zu proclamiren.

Indem ich dies gethan, habe ich den grossen Ring geschlossen, welcher die Leistungen unseres philosophischen Dreigestirns zu einem einheitlichen Ganzen zusammenschmiedet. Indem ich den Anspruch jedes dieser drei Denker auf Alleingültigkeit seiner Lehre aufhob, und sie zum Moment einer höheren Totalität herabsetzte, habe ich die Unwahrheit von allen dreien abgestreift, und das ewig Wahre an ihren Principien zu einer innerlich geschlossenen Gruppe vereinigt.

Es ist wahr, ich bin ein Schopenhauerianer der 70ger Jahre; es ist auch wahr, dass ich ein Hegelianer der 70ger Jahre bin; es ist ebenso wahr, dass ich ein Schellingianer der 70ger Jahre bin; — ja sogar jedes von diesen ist *nur darum wahr, weil auch das andere es ist*. Man kann wohl heute noch Hegelianer oder Schopenhauerianer u. s. w. *allein* sein, aber wenn man *nichts weiter* ist als Hegelianer, dann ist man eben auch nur ein Hegelianer der Vergangenheit, und nicht der Gegenwart. Um Hegelianer *der heutigen Zeit* sein zu können, muss man schlechterdings auch Schopenhauerianer von heute sein, und beides lässt sich wiederum nur dadurch vereinigen, dass man zugleich Schellingianer von heute ist.

Wenn diese Wechselbeziehung seither noch vielfach verkannt worden ist, so darf man sich darüber nicht wundern, weil bis jetzt die Hegelianer und Schopenhauerianer wie Katze und Hund mit einander lebten, und sich nichts weniger träumen liessen, als dass einer kommen würde, der sie in einen Sack sperren würde, und weil Schelling nur theils als naturphilosophischer Phantast, theils als rückschrittlicher Theosoph bekannt war. Da in *formeller* Hinsicht, namentlich in Bezug auf den Stil und auf die Neigung, die Dinge unverblümt zu besprechen, Schopenhauer ohne Zweifel vom grössten

Einfluss auf mich gewesen ist, und diese formelle Verwandtschaft sich schon bei der oberflächlichsten Kenntnissnahme hervordrängt, so konnte es nicht auffallen, dass ich bei meinem ersten Auftreten von den Schopenhauerianern ohne Weiteres als einer der Ihrigen in Anspruch genommen und begrüsst wurde, und dürfte die rasche Verbreitung der beiden ersten Auflagen der Phil. d. Unb. in Süddeutschland und besonders in Oesterreich wohl wesentlich dieser einseitigen Auffassung zuzuschreiben sein. Nur Frauenstädt fühlte sich von Anfang an von der Phil. d. Unb. mehr abgestossen als angezogen, da er wohl erkannte, dass der Schopenhauerianismus hier als blosser Baustein zu einem speculativen System verbraucht werden sollte, während er seine Lebensaufgabe darin gesetzt hatte, den Schopenhauerianismus nach Ausscheidung der tieferen speculativen Bestandtheile desselben als die einzig wahre Philosophie zu erweisen. In Oesterreich ist etwa von der 4ten Auflage an eine feindliche Reaction gegen den allmählich besser verstandenen Sinn meiner Philosophie deutlich zu Tage getreten.

Aber es dauerte nicht lange, bis auch Vertreter des Hegelianismus sich bemühten, mich als den Ihrigen zu reclamiren, und die formelle und zum Theil auch inhaltliche Verwandtschaft mit Schopenhauer als die noch anhaftenden Eierschalen des zufällig durchlaufenen Bildungsganges bei Seite zu schieben. Es war eine solche Reclamation um so selbstverläugnender, als ich in meiner Schrift „Ueber die dialectische Methode" dem Hegelianismus feierlich meine formelle Gegnerschaft erklärt hatte; dies hinderte aber jene Hegelianer nicht, meine Art der Beweisführung trotz aller scheinbaren äusseren Abweichung für eine innerlich aus dem Geiste der Hegel'schen Dialectik geborene anzusehen, woran wohl soviel richtig sein mag, dass der Durchgang durch die Schule des Hegelianismus für immer das beste Mittel zur Ausbildung eines speculativen Talents bleiben wird. Johannes Volkelt ging so weit, meine geschichtliche Mission (ausser in die Hervorhebung des Unbewussten in der logischen Idee Hegel's) wesentlich in das unvermerkte und allmähliche Hereinziehen der noch im Schopenhauerianismus befangenen Geister in den allein wahren Gedankenkreis Hegel's zu setzen.

Schelling besitzt nicht in dem Sinne wie Hegel und Schopen-

Schelling's letztes System … von Anhängern, und deshalb konnte vereinigt hatte. Man str… cht wohl dazu kommen, mich als den Wille das Prädicat de… Vohl aber hat man von gegnerischer mus und Panthelismu… auszuspielen und meiner Philosophie die Gefahr war es au… gewähnt, indem man sie als „Neuschel- beinahe zu schei…

Geist, den er … Jahren ist die Einsicht entschieden gewachsen, gisch und u… l thunlich sei, die Phil. d. Unb. als Product einer Systems zu … zu bezeichnen, und dass ihre Stellung zu den *drei* Inde… chtungen in der That eine ganz analoge sei, wenn- welcher … Streit offen bleiben mag, nach welcher Seite die geistige einem … schaft am grössten, nach welcher am kleinsten sei. Aber Aus… überall ist mit dieser Einsicht die Erkenntniss Hand in Hand …gangen, dass in der Phil. d. Unb. dasjenige Princip, welches allein im Stande ist, den wahren *Kern aller* jener Philosophien in organischer Einheit *in sich zu begreifen, zum ersten Mal mit dem klaren Bewusstsein seiner vollen Bedeutung und Tragweite zum alleinigen Grundprincip eines Systems erhoben, und als solches selbstständig von empirischen Grundlagen aus inductiv zu entwickeln und zu begründen versucht worden ist.* Noch immer wird die *organische Einheit,* zu welcher die einseitigen Principien der früheren Philosophien hier in dem höchsten und Einen Princip des Unbewussten (oder des unbewussten absoluten Geistes oder Allgeistes) verschmolzen sind, vielfach verkannt, und deshalb die thatsächlich gelieferte *Synthese* (oder chemische Vereinigung zu Einer Substanz) für ein *eklektisches Aggregat* (oder eine äusserliche mosaikartige Nebeneinanderlagerung innerlich unverbundener, oder wohl gar discrepanter Bestandtheile) gehalten. Es ist kein Zufall, dass dieser Vorwurf gerade von solchen Leuten erhoben wird, welche durch ihre eigenen Leistungen den Beweis ihrer absoluten Unfähigkeit zu irgend einer synthetischen Productivität geliefert haben; denn es zeigt sich eben nur, dass die fragliche Unfähigkeit in solchen Köpfen so weit geht, dass sie nicht einmal eine Synthese, die ein Anderer ihnen *vorgedacht* hat, *nachzudenken* im Stande sind. Darum wäre es natürlich auch vergebliche Mühe, diese Leute zum synthetischen Begreifen zwingen zu wollen, während ihr Denken sich im zersetzenden Analysiren

und im Aufsuchen pseudogeistreicher Analogien und Antithesen erschöpft.

Eine Wahrheit aber sollten diese analytischen Eklektiker wenigstens als Gewinn aus der Erfahrung ihres eigenen Lebens geschöpft haben, nämlich die, dass man die springenden Punkte fruchtbarer Synthesen nicht aus dem analytischen Durchdenken der philosophischen Systeme der Vergangenheit herausdüftelt, sondern dass solche productive Gedankenblitze, die wie mit einem Schlage einer vorher bekannten Landschaft ein ganz verändertes Aussehen geben, wenn sie überhaupt kommen sollen, ganz wo anders herkommen müssen, als aus zerlesenen Büchern und aus zerkauten Schreibfedern.

Wer diese Wahrheit beherzigt, der wird nicht leicht sich der Meinung hingeben, dass ich das Gedankensystem der Phil. d. Unb. aus der kritischen Betrachtung der Systeme von Schelling, Hegel, Schopenhauer und Leibniz zusammengesetzt hätte, etwa in der Art, als ob ich zuerst die vorstehenden Abhandlungen verfasst, und dann das auf diesem Wege gewonnene Princip auf meine Weise darzustellen und zu begründen unternommen hätte. Ich lege diese Verwahrung nicht etwa aus persönlicher Originalitätssucht ein, da es mir nur auf den Sieg der von mir vertretenen Ideen ankommt, aber ganz gleichgültig ist, wie viel von diesen Ideen auf meine Rechnung kommt; sondern ich möchte nur verhüten, dass der Abschnitt D dieses Buches zu einer irrthümlichen Auffassung über die psychologische Genesis philosophischer Gedankensysteme Anlass gebe, welche strebsame Nachfolger auf unrichtige Bahnen leiten könnte. Alle Schriften und Abhandlungen, welche ich überhaupt der Veröffentlichung werth erachtet habe, sind erst nach gänzlicher Vollendung der Phil. d. Unb. begonnen worden, und in der ersten Auflage der Phil. d. Unb. selbst fallen alle diejenigen Excurse, welche sich mit anderen Systemen auseinandersetzen, in eine dem Abschluss des Werkes naheliegende Periode. Mir fiel die eigene Gewinnung des Stoffs und der Gedanken und deren Darstellung nicht auseinander, wie schon daraus hervorgeht, dass mit verschwindenden Ausnahmen sämmtliche Capitel des Buchs in der Reihenfolge des Inhaltsverzeichnisses niedergeschrieben sind, und dass ich bei jedem Capitel nur eine sehr undeutliche und ungefähre Vorstellung von dem hatte, was den Inhalt

der folgenden bilden sollte. Erst durch selbstständige Heuristik ist mir das Verständniss für die mir wahlverwandten Seiten anderer Philosophen aufgeschlossen worden, und ich glaube, man kann ganz allgemein sagen, dass man bei der Lectüre eines Philosophen gerade nur soviel versteht, als man in seinem eignen Gedankenleben bereits erlebt hat, oder als während des Lesens selbst und durch dasselbe an lebendigem schöpferischem Denken angeregt wird. Dieser Satz giebt eine sehr einfache Erklärung, warum jeder echte Philosoph von verhältnissmässig so wenigen Lesern verstanden wird; es kann nämlich ein dunkles Gehirn durch ein ausserhalb des Schädels brennendes Licht nicht erleuchtet werden, es kann ihm höchstens von dem Licht da draussen durch eine Art elektrischen Stromes sein inneres Licht (vorausgesetzt, dass es eines hat) *angezündet* werden. Dass ein solches Anzünden des inneren Lichts immer noch der grösste Dienst ist, den ein Mensch dem andern leisten kann, ist ausser Frage, und auch ich schulde den grossen Philosophen für so manches Licht, das sie mir angezündet haben, den tiefsten Dank. Aber den Stoff, von dem die Flamme des Dochtes sich nährt, den habe ich nicht aus philosophischen Büchern, sondern theils aus eigner Erfahrung und Beobachtung, theils aus nicht-philosophischen Werken aller möglichen Wissenschaften entnommen, in welchen ein bereits handlicher verarbeitetes Erfahrungsmaterial zusammengehäuft vorlag. Wer der Lehre vom unbewussten Keimen und Reifen der Ideen zustimmt, der wird nicht daran zweifeln, dass ein philosophisches Gedankensystem genau auf dieselbe Weise heranwächst wie ein natürlicher Organismus, und dass aller fremde Stoff, den es von aussen an sich zieht, doch erst in assimilirter, umgeschaffener Gestalt von ihm einverleibt und angeeignet wird. Darum ist es für Niemand schwerer, als für die Schöpfer selbstständiger Systeme, volle historische Gerechtigkeit gegen die ihnen wahlverwandten Philosophien zu üben; und doch ist *vor ihnen* eine solche Gerechtigkeit noch weniger möglich, sondern erst für diejenigen leicht, die *auf ihren Schultern* stehen.

So möge denn auch Nachsicht geübt werden mit meinem Lösungsversuch der schwierigen Aufgabe, welche ich mir in den vorstehenden Untersuchungen gestellt habe, der Aufgabe, den inneren organischen Zusammenhang zwischen philosophischen Systemen zu enthüllen, zu deren historisch gerechter Würdigung vom Standpunkt

einer überlegenen Objectivität bisher nur unzulängliche Anläufe gemacht worden sind, — unzulänglich darum, weil entweder die Fähigkeit zum Verständniss der positiven Leistungen mangelte, oder aber der Parteistandpunkt der einen Seite nur um den Preis gerecht wurde, gegen die andere um so ungerechter zu sein. Ich bin zufrieden, wenn es mir gelungen ist, den Leser zur Betrachtung von Lehren, die noch mitten in den Parteikämpfen unserer Zeit eine Rolle spielen, auf eine Warte zu führen, die über den Zinnen der Partei liegt, und durch ihren Rundblick den Schlüssel bietet auch zum culturhistorischen Verständniss der mächtigen und grossentheils entgegengesetzten Geisteseinflüsse, welche die geistige Physiognomie der letzten Menschenalter in Deutschland mitbestimmt haben.

Von demselben Verfasser erschien in demselben Verlage:

Philosophie des Unbewussten. Siebente erweiterte Auflage in zwei Bänden. Preis 12 Mark.

Die Selbstzersetzung des Christenthums und die Religion der Zukunft. Zweite Auflage. Preis 3 Mark.

Wahrheit und Irrthum im Darwinismus. Eine kritische Darstellung der organischen Entwickelungstheorie. Preis 4 Mark.

Kritische Grundlegung des transcendentalen Realismus. Zweite erweiterte Auflage von: „Das Ding an sich und seine Beschaffenheit". Preis 4 Mark.

J. H. v. Kirchmann's erkenntnisstheoretischer Realismus. Ein kritischer Beitrag zur Begründung des transcendentalen Realismus. Preis 2 Mark.

Ueber die dialectische Methode. Historisch-kritische Untersuchungen. Preis 2 Mark.

Zur Reform des höheren Schulwesens. Preis 2 Mark 25 Pf.

Unter der Presse:

Schopenhauerianismus und Hegelianismus in ihrer Stellung zu den philosophischen Aufgaben der Gegenwart. Zweite erweiterte Auflage der Erläuterungen zur Metaphysik des Unbewussten.

Librairie Germer Baillière et Cie. à Paris:

Philosophie de l'Inconscient. Traduite de l'Allemand par M. D. Nolen. 2 vol. in -8. 20 francs.

La religion de l'avenir. 1 vol. in -18. 2 fr. 50 c.

Erreurs et vérités dans le darwinisme. 1 vol. in -18. 2 fr. 50 c.

In **Moskau** erschien von Hartmann's Phil. d. Unbew. eine **russische Uebersetzung** von **A. A. Kosloff** unter dem Titel: **Das Wesen des Weltprozesses oder die Philosophie des Unbewussten.** I. Bd. 1873, II. Bd. 1875.

Inhalt.

A. Aufsätze vermischten Inhalts.

B. Aesthetische Studien.

C. Beiträge zur Naturphilosophie.

Seite

D. Das philosophische Dreigestirn des neunzehnten Jahrhunderts.
Eine historisch-kritische Einleitung in die Philosophie des Unbewussten.

Druck von H. Sieling in Naumburg.



